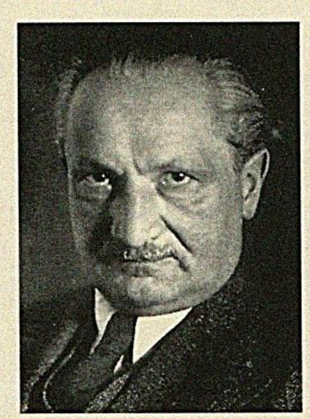
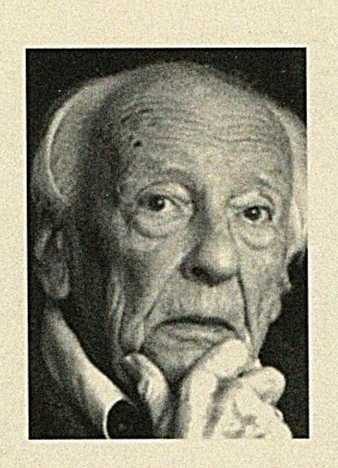
هانز جورج غادامير

طرق هيدغر

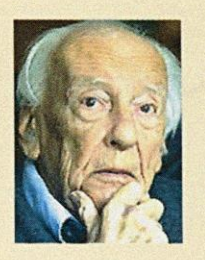



ترجمة

د. حسن ناظم

علي حاكم صالح





هانز جورج غادامير

فيلسوف ألماني (2002/1900)

درس في برسلاو، وماربورغ، وميونخ. حصل على الدكتوراه الأولى بإشراف باول ناتورب Natorp، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة بإشراف هيدغر في جامعة ماربورغ سنة 1929، وصار أستاذ كرسي للفلسفة في جامعة ليبتسج سنة 1939، ثم انتقل إلى جامعة فرانكفورت في سنة 1943، فإلى جامعة هيدلبرج في سنة 1949. وشغل منذ سنة 1953 رئاسة تحرير "المجلة الفلسفية".

أهم مؤلفاته

- الأخلاق الدياليكتية عند أفلاطون، 1931.
- أفلاطون والشعراء، 1934.
- الشعب والتاريخ في تفكير هيردر، 1942.
- باخ وفيمار، 1946.
- غوته والفلسفة، 1947.
- في أولية الفلسفة، 1948 .
- في المجرى الروحي للإنسان، 1949.
- التفسير والنزعة التاريخية / التفسير الفلسفي، 1963.
- الحركة الفينومينولوجية، في المجلة الفلسفية، 1963.
- مشكلة الوعي التاريخي بـ(الفرنسية) ، 1963.
- الديالكتيك والسفسطة، في رسالة أفلاطون السابعة.
- مادة التفسير، في المعجم التاريخي للفلسفة.
- بداية الفلسفة، الصادر في دار الكتاب الجديد المتحدة - 2002.
- الحقيقة والمنهج، الصادر في دار اويا - 2007.

طُرُق هيدغر



هانز جورج غادامير

طُرُق هيدغر

ترجمة

د. حسن ناظم علي حاكم صالح

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Hegel, Husserl, Heidegger III. Heideggers Wege
by **Hans-Georg Gadamer**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الألمانية سنة 1983
في دار مور سيبك

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2007

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير/أي النار 2007 إفرنجي

طُرق هيدغر
ترجمة د. حسن ناظم وَ علي حاكم صالح
موضوع الكتاب فلسفة   **تصميم الغلاف** دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 13.5 × 21 سم   **التجليد** برش مع ردّة

ردمك **ISBN** 9959-29-264-9   **رقم الإيداع المحلي** 2004/6170
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 +   **خليوي** 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 +   **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 96-11 رياض الصلح ـ بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 +   **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: **oeabooks@yahoo.com**

إهداء المترجمَيْن

إلى كلٍّ مثقَّفٍ عربيٍّ

يؤمنُ بالطرق لا الطريق

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية 9

توطئة بقلم هانز جورج غادامير 21

مقدمة الترجمة الإنكليزية بقلم دينس جَيْ. شمدت 25

الفصل الأول : الوجودية وفلسفة الوجود (1981) 41

الفصل الثاني : مارتن هيدغر في عيد ميلاده الخامس والسبعين (1964) 65

الفصل الثالث : علم اللاهوت في ماربورغ (1964) 93

الفصل الرابع : «ما الميتافيزيقا؟» (1978) 123

الفصل الخامس : كانط والمنعطف التأويلي (1975) 133

الفصل السادس : مارتن هيدغر المفكّر (1969) 153

الفصل السابع : لغة الميتافيزيقا (1968) 167

الفصل الثامن : أفلاطون (1976) 191

الفصل التاسع : حقيقة العمل الفني (1960) 213

الفصل العاشر : مارتن هيدغر في عيد ميلاده الخامس والثمانين (1974) 241
الفصل الحادي عشر : الطريق في المنعطف (1979) 261
الفصل الثاني عشر : الإغريق (1979) 295
الفصل الثالث عشر : تاريخ الفلسفة (1981) 319
الفصل الرابع عشر : البُعد الديني (1981) 343
الفصل الخامس عشر: الوجود الروح الله (1977) 369
مسرد الأعلام 395
ثبت المصطلحات المهمة 399

مقدمة الترجمة العربية

لهذا الكتاب، الذي ننقله إلى العربية، مقدمة، طويلة نسبياً، كُتبت بالإنجليزية أصلاً، والكتاب هو نفسه بوسعك أن تعده مقدمة لفكر هيدغر، أو شهادة إنسانية وفلسفية على هذا الفكر. وما نريده هنا هو أن نقدم ذلك كله للقارئ العربي ترجمة وبضع كلمات.

كتاب **طرق هيدغر** شهادة إنسانية وفكرية يدونها فيلسوف كبير عن فيلسوف كبير. وهذه الشهادة لا ترمي فقط إلى الاعتراف بالجميل، أو إلى قول حقيقة (أو الحقيقة)، أو تسديد دين ربما وفّاه غادامير، إنما هي أيضاً وثيقة تاريخية فلسفية تحاول أن تكشف عن الطريق، أو الطرق، التي انبثق فيها، وسار على امتدادها، فكر فيلسوف. ففي المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب، كُتب بعضها في مناسبات محددة، يرسم غادامير الخطوط العامة للخلفية التاريخية، والاجتماعية، والفكرية التي

ولد فيها فكر هيدغر، وترعرع، وشبّ. فهنا نكاد نلمس بأيدينا تلك «الشرائط التاريخية والاجتماعية» التي تعمل، مع شرائط تكوينية أخرى، على بلورة وصياغة فكر. وبنثر مشحون بأسى (أسى الفكر والحياة)، يفكّ غادامير عقد انبرام الفكري والتاريخي والاجتماعي في سنوات شهدت تحطم الحياة والعقل؛ ليكشف كيف تبلورت المفاهيم والتصورات التي دشن بعضَها هيدغر، وأعادَ قراءة بعضها الآخر وأعاد تأويله.

لا تنحو هذه المقالات منحى اجتماعيات الفكر، أو الثقافة، لأنها تؤمن بفرادة الفرد الذي لا يمكن حصره ضمن مقولات معدة سلفاً، ولكنها في الوقت نفسه لا تتجاهل المكونات التاريخية الاجتماعية. فهيدغر ليس بعيداً عن البيئة الدينية التي ترعرع فيها، وليس بعيداً عن الإحساس بالكارثة التي ألمت بالعقل الإنساني، لاسيما في ألمانيا في العقود الأولى من القرن العشرين، وليس بعيداً عن استكناه التشوش الفكري الذي بلغته الفلسفة الأكاديمية ممثلة بالكانطية المحدثة، وليس بعيداً عن المغامرة الفكرية التي «استهلها» الإغريق، وليس بعيداً، بل هو في قرارة، ما يسميه «قدر الوجود»؛ وفي تضاعيف ذلك كله «شخص» هيدغر نفسه.

لذلك يبدو هذا الكتاب قريباً، نوعاً ما، من كتابة السيرة، ولكنها سيرة فريدة. فجميع المقالات تبدأ بتفصيل هيدغر الإنسان، ثم تنزلق بعد ذلك في معالجة فكرية. هذا الانزلاق

أضفى سمة لن تخطئها العين على كتابة غادامير. فهذه الكتابة لا تكف عن المجيء والذهاب بين لغة نثرية وصفية حميمية تفصِّل وجود هيدغر الإنسان؛ مظهره، حضوره الشخصي، طريقة إلقائه محاضراته، نبرة صوته، بيئته الأكاديمية وبيئة حياته، وصلته بفكره، ونظرات عينيه، بين ذلك كله ولغة فلسفية تأويلية عميقة (لا تخلو من الحميمية طبعاً) **تفصِّل نوع الوجود** الذي يكافح من أجله فكر هيدغر. وغادامير يقدم ذلك كلاً واحداً حتى يشعرك أن شيئاً ما يجمع بين هذين **الوجودين**، ولكن أيضاً بين هذين الوجودين ووجوده هو. وستستوي جِلسةُ القارئ على وفق اهتزاز نوابض حركة المجيء والذهاب هذه!

نلمس في هذا الكتاب حنيناً إنسانياً للحظات حية شهدها غادامير بنفسه، وعاش توثباتها، وامتداداتها الإنسانية والفكرية. فهو يوحي في العديد من عباراته كيف كان حضور شخص هيدغر نفسه يضفي على قوله الفلسفي أبعاداً، يقول عنها غادامير إنه لا يسع المرء إدراكها إلا إذا كان قد خبرها مباشرة. وهذا في الحقيقة أكثر من كونه حنيناً، فثمة شيء آخر يزاد إليه. فالعلاقة التي جمعت بينهما، كما تظهرها هذه المقالات، كانت حواراً عميقاً داخل مشهد تاريخ الفلسفة برمته؛ مشهد يتبين من خلاله كيف تنمو الفكرة وتتبلور، وكيف تؤتي ثمارها على نحو ما كان غادامير يشاهده عقليا وحسياً إن جاز التعبير.

وغالباً ما يضع غادامير نفسَه جزءاً من المشهد، وشاهداً

عليه، وهذه ميزة هذا الكتاب؛ يشده إلى ذلك تجلية الخطوات الجريئة التي خطاها هيدغر على أرضية التعليم الفلسفي الأكاديمي في ألمانيا، وعلى أرضية تاريخ الفلسفة بعامة، وكذلك تجلية، بأسى!، المآل الذي آلت إليه هذه الخطوات المغامرة في عالمنا التقني المعاصر. ويمكن أن نستنطق شهادة غادامير بوصفها تأسياً، إن جاز التعبير، لـ«نسيان هيدغر»؛ أو لنقل نسيان للروح الفلسفية التي كان هيدغر وغادامير يريدان إشاعتها. يكتب غادامير في المقالة المعنونة **هيدغر في عيد ميلاده الخامس والثمانين**: «واليوم تفكر الأغلبية على نحو مختلف. فهم لم يعودوا يريدون المضيّ قدماً، بل هم بالأحرى يريدون أن يعرفوا سلفاً إلى أين هم ماضون، أو أنهم من دعاة الرأي القائل إن على المرء أن تكون لديه فكرة جيدة عن المكان الذي يقصده. وجلّ اهتمامهم بهيدغر ينصبّ على تصنيفه، كأن يصنفونه بأنه جزء من أزمة الرأسمالية الأخيرة. فيرونه فاراً من الزمان إلى الوجود، أو إلى نزعة حدسية لاعقلانية، متنكراً للمنطق الحديث».

فهذا الفيلسوف، هيدغر، الذي طالما ذكّر الفلسفة والميتافيزيقا بـ«نسيانها الوجود»، لفّه «النسيان» (لا نقصد النسيان من طرف الحاضرالأكاديمي، إنما من طرف حاضر الوجود الإنساني). فالضرورة التي كان يراها قدراً لنسيان الوجود متأصلاً في تاريخ الميتافيزيقا الغربية شملته هو أيضاً. فلم تنفع طاقاته

المشحونة في تشكيل صورة جديدة للإنسان تختلف جذرياً عن الصورة التي انتهى إليها؛ الأمر الذي دفع هيدغر، وهذا مرتكز قولنا، إلى إطلاق عبارته الشهيرة والمعبرة تماماً: «لن ينقذنا سوى الله». إن جملة كهذه، من فيلسوف مثل هيدغر، لا يمكن إلاّ أن تستدعي من المرء أن يدقق النظر فيها، ويمعن في دلالاتها الرئيسة والحافة، في عالمنا اليوم؛ ولكن كيف يمكن فهمها؟

سؤالنا يحمل جدية يمكن فهمها. فهيدغر حين يتحدث عن نسيان الوجود كقدر يضمره تاريخ الميتافيزيقا إنما يتحدث عن أمر واقع؛ فما هو متحقق هو القدر. فالتقنية التي صارت مآل التاريخ الإنساني، وإن ردَّها هيدغر إلى جوهر نشوء وتكون وصيرورة الميتافيزيقا اليونانية، تحمل سمات الجوهر الإنساني؛ الإنسان الذي خطى على أرضية هذا العالم.

من هنا يكتسب هيدغر راهنيته رغم ذلك النسيان. وراهنية هيدغر، رغم، وليس بسبب، انزلاقاته السياسية الخطرة، تكاد تكتسب أهمية حادة في ثقافتنا العربية. لاشك في أن التجربة الفكرية لا يمكن استنساخها، ولكن يمكن استثمار طاقاتها الفكرية على المساءلة. وهيدغر الذي كان يفكر ضمن عالمه التاريخي والاجتماعي، يمكن أن يُتواصل معه عبر تلك المساءلة التي دشنها. فإحدى سمات فكر هيدغر أنه أعاد التفكير في ما هو سائد ليس فقط في الحقل الفلسفي، إنما أيضاً في الحقل

اللاهوتي، وكذلك الإنساني؛ فلهذه الميادين حضور مميز داخل تفكيره. بل إن هذه الحقول جميعاً لم تكن جزراً منفصلة، إنما تشكل جميعاً الوجود الإنساني، وتشكل وحدة فكر هيدغر.

فموضوعة «نسيان الوجود» التي كانت أهم مفاصل فكر هيدغر، التي وإن لم يكن مسوغاً لنا بأي حال من الأحوال ترديد صداها، أو أن ننسج على منوالها، تظل تتجاوز الحدود الثقافية من جهة حافز فعل المساءلة نفسه، ومن جهة قدرتها (أو رغبتها) على البحث عمّا قد ينساه (أو يتناساه) تراث إنساني ما. يضاف إلى ذلك مساءلته للاهوت المسيحي، فهيدغر كان معنياً من بين أشياء عديدة، كما يقول ألفرِد دنكر في مدخل كتابه **المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر**، بالتساؤلات الآتية: «ما الحياة المسيحية؟ ما ماهية الحداثة؟ هل الحياة المسيحية أصيلة وممكنةٌ في العالم الحديث؟» إن هذا التحفيز التساؤلي الشكلي، إن صح التعبير، لا يمنع في الوقت نفسه، مع ذلك، من استثمار طاقاته المضمونية المعرفية والميتافيزيقية. فالشرط الإنساني، رغم تحديداته وانفصالاته في الزمان والمكان، يظل يحتفظ بوحدة أساسية؛ هي وحدة الجوهر الإنساني. فهذه تساؤلات يمكن أن تعبأ بمضامين ومسميات وشرائط مختلفة تميز ثقافتنا العربية، والإسلامية.

•

حاولنا في ترجمتنا هذا الكتاب أن نجعله قريباً، بالقدر

الممكن، حتى من فهم غير المتآلف مع فكر هيدغر. ومع ذلك، فإن الأمر يعجّ بالمصاعب. وتكمن هذه أحياناً، كما يشير غادامير نفسه، في شدة غرابة ما يقوله هيدغر ويتفكر فيه. لذلك عملنا ما أمكن على توضيح بعض المفاهيم، والأفكار، والعبارات التي يمنحها هيدغر دلالات غير مألوفة، أو ربما تستغلق حتى على الفهم المتمرس في هذا الميدان. فزودنا الكتابَ، مترجماً إلى العربية، بتعليقات وهوامش عديدة تكاد تكون مثل نص آخر صغير ملحق بالكتاب. ولكنه في كل الأحوال ليس نصاً مقحماً، إنما هو يتعلق بالمتن تعلق التيسير بالممتنع. فكلاهما نص واحد. واعتمدنا في ذلك على معجمين رئيسين مكرسين لفكر هيدغر: **المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر**، تأليف ألفريد دنكر؛ و**معجم هيدغر**، تأليف مايكل إنوود. فضلاً، بالطبع، عن بعض الدراسات التي تدور حول فكر هيدغر، وكذلك بعض نصوص هيدغر نفسها.

لا يمكن الفصل بين فكر هيدغر، ولغته. بل إن فرادة هيدغر تكمن بالضبط في اللغة الجديدة التي اجترحها للتعبير عن أفكاره. وكما يقول غادامير: «إن نمط التفكير هذا يسلك الأخاديدَ التي يحفرها في اللغة». فحتى شكل الكلمة المكتوبة نفسه سبيل أكيد اتخذه هيدغر لقول ما يريد قوله. كما أن فلسفة هيدغر تقف، إن صح التعبير، بين الشعر والفلسفة؛ أي بين المفهوم واللغة التي تصوغه. بل يذهب هيدغر نفسه إلى أن

ينصّب من الشعر، شعر هولدرلين على نحو الخصوص؛ بداية جديدة تفكرت في الوجود؛ بداية تقع في المستقبل. فجمع في عمله بين صرامة المفهوم الفلسفي وشفافية الكلمة الشعرية. فكان هذا بحد ذاته صعوبة بالغة تعترض سبيل أية ترجمة لهيدغر. وقد حاولنا أن نوضح ذلك في موضعه.

ولكننا هنا نود أن نقف مطولاً مع أهم مشكلة حقيقية في هذه الترجمة، وربما في كل ترجمة لهيدغر؛ وأعني بها مشكلة ترجمة المصطلح Dasein.

ومترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية جون دبليو ستانلي John W. Stanley يضع هامشاً في الفصل الثالث يشرح فيه هذا المفهوم، ونحن نؤثر تثبيته بدءاً قبل الشروع في رحلة القراءة. يكتب: «الدزاين Dasein» مصطلح يشير، في الاستخدام العادي باللغة الألمانية، إلى وجود ما بالمعنى العادي للكلمة، كقولنا: «هل شيء كهذا موجود فعلاً؟»، أو كقولنا «نريد لأبنائنا وجوداً أفضلَ من وجودنا». فهي كلمة تتشكل بوصل "da" التي تعني «هناك» "there" بـ "Sein" التي هي مصدر to be. لهذا كان هذا الإجراء ملائماً جداً لمحاولة هيدغر في كتابه **الوجود والزمان** لأنها تستعين مباشرة بما هو «هناك»، أي بما موجود. ويكتب ألفريد دنكر في كتابه **المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر**، مقابلاً إنجليزياً للدزاين هو being - there، أي الموجود هناك، يقول: «إن مصطلح الموجود هناك في كتاب الوجود والزمان هو بيّنة

شكلية على الموجود المتميز أنطولوجياً عن بقية الكيانات الأخرى بحقيقة أنه من حيث وجوده هو يضع الوجود نفسه موضوع تساؤل. فالموجود هناك هو طريقة في وجود الموجودات الإنسانية. وماهية هذا الموجود يحددها وجوده وبنيته الوجودية. وثمة معنى آخر صار إليه هذا المفهوم منذ كتاب هيدغر **مساهمات في الفلسفة** Contributions to Philosophy فصاعداً؛ وهو أن هيدغر صار يفهم الموجود هناك بأنه ال«هناك» الذي يؤسس الوجود as the there of Being. والموجودات الإنسانية موجودة في ال«هناك» there الذي يؤسس الوجود. فتأكيد هيدغر تحول من وجود الموجودات الإنسانية إلى الوجود ذاته».

ويطيل مايكل إنوود في كتابه معجم هيدغر، كعادته، الوقوف أمام هذا المصطلح. وسنختصر هنا ما يقوله عن هذا المفهوم لدى هيدغر. يقول مايكل إنوود: «إن هيدغر كان يستخدم في محاضراته المبكرة كلمة «الحياة» "life" (Leben) في حديثه عن الكائنات الإنسانية». أما بعد ذلك، لاسيما في كتاب **الوجود والزمان**، فإن معنى الدزاين: «هو كل إنسان حتى وإن كان إنساناً ليس أصيلاً». ولكن هيدغر ميّز «لاحقاً الإنسانَ تمييزاً حاداً عن الدزاين. فالدزاين ليس إنساناً، إنما هو علاقة بالوجود يحققها الإنسان وقد يفقدها. فالإنسان ذات أو حيوان عاقل. وزيادة على ذلك، فإن الدزاين يكون «بين» الإنسان والآلهة أكثر مما هو متطابق مع الإنسان نفسه. إن الدزاين موجود لأجل

ذاته، ولكن يجب أن نفهم هذه العبارة هنا بأن الدزاين موجود من أجل الوجود، مادام هو «حارس» [أو راعي] الوجود. ومن الآن فصاعداً يجب أن يُنظر إلى الإنسان على أنه مثال على النوع؛ فنحن نسأل «من who» نحن، أو من هو الإنسان، ولكننا لا نسأل من هو الدزاين. فالدزاين صار ذا طبيعة لاشخصية بحيث لا يجوز طرح هذا السؤال عنه».

يتفق إذن هذان المعجمان المتخصصان بفلسفة هيدغر على أن هيدغر يحمِّل هذا المفهوم دلالات تتطور مع تطور فكره. لذلك فإن أية ترجمة لهذا المفهوم لا مناص لها من أن تأخذ ذلك بعين الاعتبار، إذ لا يمكن الوقوف على معنى واحد، أو على المعنى اللغوي لهذه الكلمة. ولكن كيف يمكن تلبية ذلك في كلمة عربية واحدة، أو عبارة عربية واحدة؟

ربما تجدر الإشارة إلى محاولة متأخرة في معالجة هذا المصطلح. إذ يقترح الدكتور طه عبد الرحمن ترجمة الدزاين إلى الكينونة وذلك في كتابه **الحق العربي في الاختلاف الفسلفي** (المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002ص 158). فهو يرى أن ترجمة هذا المصطلح إلى «اللفظ المعرب «الآنية»» وإن بدا قريبا في معناه الذي استعمل به في العربية من اللفظ الألماني Dasein فإنه مردود من الوجوه الآتية؛ أولهما أنه يخالف مراد هيدغر من einai اليونانية، فإنا نعلم أن هيدغر اتخذ من مبادئه الأساسية العناية بالألفاظ الفلسفية اليونانية في جانبيها الاصطلاحي

واللغوي، فجعل للفظة einai مقابلا ألمانيا هو sein، وليس Dasein كما فعل بدوي ولو أنه ادعى أن تعريبها في صورة الآنية خرج بها إلى معنى مختلف عن مدلولها في سياقها اليوناني. والثاني أن من المؤلفين العرب من صرف صيغة الآنية على صيغة الإنيّة، مشتقاً لها من حرف التوكيد: «إنّ» (بالكسر والتشديد)، وحاملا لها على معنى «القوة في الوجود»، وهذا الصرف في نظرنا دليل على إرادة رفع التهويل عن مصطلح الآنية، حتى يسهل إدراكه على الفهم، وتستأنس به النفس، ولو أن بدوي رأى فيه خلطاً وبعداً عن المقصود. والثالث، يبدو أن اللفظ العربي الكينونة أقرب على أداء معنى الدزاين من غيره».

ولعل استقرار مصطلح الكينونة مقابلاً لـ being وبديلاً أساسياً لمصطلح الوجود في عموم الكتابات والترجمات العربية يحول دون تبني هذا المقترح فضلاً عن كونه لا يغطي المعاني التي يريدها هيدغر من مصطلح الدزاين. زد على ذلك أن هيدغر، وهذا أمر سنلمسه في حديث غادامير، يتحدث أحياناً عن المقطع Da وحده، الأمر الذي يثير مصاعب ضافية. لذلك حاولنا في هذه الترجمة أن نحافظ على المصطلح المعرب «الدزاين»، وعلى التعبير «الموجود هناك»، و«الوجود هناك»، وأحياناً نستخدم كلمة «الهناك» وحدها.

وفيما يتعلق بتنظيم النص داخلياً، فقد جمعنا هوامش غادامير، وهوامش الترجمة الإنجليزية، وهوامش الترجمة العربية

في تسلسل رقمي، مميزين بينها من خلال التنويه بتبعية الهامش؛ وبخلاف ذلك فسيكون الهامش لغادامير نفسه. كما أننا نضع إيضاحاتنا الخاصة في المتن بين المعقفين [ ]، أما الأقواس الهلالية فتعود للنص أصلاً.

جلّ ما نأمله من هذه الترجمة العربية أن تنفع، وأن تجني قبولاً ما، لدى القارئ، أيّاً كان نوعه وغايته.

علي حاكم (الدنمارك)
حسن ناظم (أستراليا)

توطئة

بقلم هانز جورج غادامير

إن دراسات هذا الكتاب التي تتناول هيدغر هي مقالات، ومحاضرات، وأحاديث كُتبت في غضون السنوات الخمس والعشرين الماضية؛ وأغلب هذه الدراسات كان قد نشر من قبل. ويلزم أن لا يُفهم من كون هذه الدراسات أعمالاً حديثة نسبياً أن انشغالي بهيدغر حديث كذلك. فأنا في الحقيقة تلقيت عن هيدغر حوافز التفكير في وقت مبكر جداً، فحاولت من البداية أن أتبع هذه الحوافز ضمن حدود قدراتي، وإلى الحد الذي أستطيع أن أتفق معها. فحدد ذلك معياراً كان عليّ أن أُلبّيَه. ومع ذلك، وكما هو حال المرء دائماً عندما يحاول أن يلتمس طريقه، كان لابد من مسافة قبل أن أكون قادراً على عرض طرق هيدغر الفكرية كما هي؛ فكان يتعين عليّ أولاً أن أميّز طرق بحثي وسبله من رفقتي لهيدغر وطرقه.

فاتخذت هذه العملية بدايتها بطلب من هيدغر أن أكتبَ مقدمة لطبعة دار نشر ريكلام لمقالته «أصل العمل الفني». فالأعمال المجموعة في هذا الكتاب هي، في الأساس، استمرار لما شرعت به في تلك المقدمة في العام 1960. وفي الواقع كنت أشعر بالارتياح عندما أدخل هيدغر العمل الفني في تفكيره في الثلاثينيات، لأنني اعتبرت ذلك تشجيعاً وتعزيزاً لجهودي الخاصة. وهكذا، فإن علاقتي بهذه المقدمة الصغيرة لمقالة «أصل العمل الفني» في العام 1960 لم تكن علاقة تكليف لكتابتها، فأنا تعرفت في فكر هيدغر على بعض التساؤلات التي عبرت عنها في كتابي **الحقيقة والمنهج**. فجميع مقالاتي الأخيرة التي تدرس هيدغر هي جهد. رغم أنه جهد تؤطره افتراضاتي وقدراتي. لتقديم نظرة إلى المهمة الفكرية التي واجهت هيدغر؛ فهي دراسات تحاول أن تبين على نحو خاص أن هيدغر الذي أحدث «منعطفاً» في تفكيره بعد كتابه **الوجود والزمان** كان في الحقيقة يواصل السبيل نفسها عندما واجه تساؤلات تسبر غور دعامات الميتافيزيقا، وحاول أن يتفكر في مستقبل مجهول.

فجميع الأعمال المجموعة هنا تنشد، من حيث الجوهر، الهدف نفسه وهو: تقديم فكر هيدغر المستقل وغير المألوف، فكر ارتدّ عن جميع طرق التفكير والحديث القائمة من قبل. وتقصد هذه الأعمال، فوق ذلك كله، إلى أن تحول دون وقوع القارئ في الافتراض الخاطئ القائل إن ثمة أسطورة وإن ثمة

غنوصاً شعرياً في ارتداد هيدغر عن المألوف. وفي الواقع فإن دراساتي هذه متقيدة بمهمة واحدة تقتضي أن كل واحدة منها تحتوي على قضية تأتي في مناسبة ما. فالتنويعات التي تطرأ على موضوعة واحدة هي ما يواجه المشاهد الذي يحاول أن يقدم تفسيراً لفكر هيدغر. وهكذا، يجب عليّ أن أقبل التكرارات التي لا يمكن تجنبها كجزء من الحقل نفسه.

فالمقالة الأولى تقدم الموقف الذي باشره هيدغر. والمقالات اللاحقة تشكل سلسلة متصلة تتعلق بالمضمون. والخطبة التذكارية التي ألقيتها بفرايبورغ بعد وفاة هيدغر تقوم مقام الخاتمة.

مقدمة الترجمة الإنجليزية

بقلم دينس جَي. شمدت

ما بين الطُرق

على الرغم من المتعة التي يجتنيها المرء من الكتابة عن معلمه، إلا أنها كتابة ذات صعوبة خاصة. والصعوبة جلية: فحين يكتب المرء عن شخص تمتدّ جذور تأثيره إلى سنوات التكوّن ـ وهي سنوات لا يغادرها المرء إطلاقاً ـ فإنه يدوّن ورطة غريبة ودَيناً لا يوفّى أبداً. وفي هذه الحال، تصطبغ حالة المؤوِّل التأويلية hermeneutical بحدة فريدة عندما يعلم المرء أن كتابة نصّ كهذا تقتضي، إلى حد بعيد، مواجهة حقيقية مع الذات، مع أنها مواجهة تتوسل آخر. فعندما يكتب غادامير عن معلمه هيدغر تزداد رهانات هذا الاشتباك، وتصبح أعقدَ مع ذلك بفضل التأثير الذي كان قد تركه كل واحد منهما على تلك

السنوات؛ تأثير يمتد إلى خارج الفلسفة أيضاً. فالتاريخ الفعال الذي بثّه، وعاش فيه، عمل هيدغر، ونصوصه بما تتمتع به من قدرة على الحياة حتى بعد وفاته، والاتجاهات الجديدة التي دشنتها تساؤلاته، والجدالات التي رافقت حياته وازدادت حدة منذ وفاته، جميعها تسهم في تصييره أكبر من حياة، أو شخصية، أو تجريد، أو اسم علم لطريق ذي رمزية من نوع معين في التاريخ. وأياً يكن معنى هيدغر فكرياً في هذا المفصل التاريخي - وهو بالطبع سيُحمَّل معانيَ فكرية عديدة وغالباً ما تكون متعارضة - فعلى المرء أن يدرك المسافة التي تفصل هذا المعنى عن هيدغر الذي كان أولَ من ألهبَ، في محاضرات له عن أرسطو، خيالَ غادامير الفلسفي في سنيٍّ تتلمذه.

وغادامير، حين يلتفت للكتابة عن هيدغر، لا يشرح، فقط، بعض السبل التي سلكها فكر هيدغر، إنما هو يواجه، بطريقة هادئة وشخصية، نفسَه ونموَّ علاقته بهيدغر. وفي الحقيقة، حين يقرأ المرء مقالات غادامير ويتابع تأملاته في نصوص هيدغر، يفهم في الحال أن غادامير كان مقوداً بسؤال يصوغه هو في نفس فترة التقائه هيدغر، ولكنه بعد سنوات عديدة لاحقة فقط يطرح سؤاله هذا في سيرته الذاتية: ما سرُّ حضور هيدغر الدائم؟ فالأثر والانطباع الذي يخلّفه هيدغر في نفس غادامير يتجلى في إحساس غادامير أن هناك «سراً» ما في هيدغر. وهو ليس سراً مخفياً ومصوناً بيقظة شديدة، إنما هو

أكثر الأسرار بروزاً، أعني أنه سرٌ مفضوح يتأسس فيه شيء ما بصرف النظر عن اللغة التي نعرف أن نقول من خلالها ما نعرفه. فالملاحظات التي يدونها غادامير في سيرته الذاتية عن هيدغر (التي تحمل هذه العبارة الكاشفة والساخرة : "De nobis ipsis silemus"*) تقدم دليلاً مفصلاً على الأثر القوي الذي تركه هيدغر في حياة غادامير؛ فكان هيدغر الشخص الذي سلكَ بغادامير إلى التجربة الفلسفية التي يشبّهها بـ«صعقة كهربائية». كما تزودنا هذه الملاحظات بمؤشر على المدى الذي انقاد فيه غادامير، بفضل لقائه بهيدغر، إلى حبك لغته في محاولة منه للاستجابة إلى التحدي الذي فرضه ذلك السر. وبطبيعة الحال، فإن السر والصدمة لم يكونا بصدد هيدغر الإنسان، بل كانا بصدد التساؤلات والنصوص التي دلّت على حلول تجربة فلسفية جديدة. لذلك، ففي حين يتحدث غادامير في سيرته الذاتية عن الأبعاد الشخصية لعلاقته مع هيدغر، فإنه يبذل جهداً قوياً، في هذه المحاضرات، من أجل فهم مواطن جذرية تجربة هيدغر الفلسفية وأصالتها. فهو يلفت انتباهنا هنا إلى مكانة هيدغر في تاريخ الفلسفة من خلال تشديده المتكرر على الصدمة التي خلّفها مقتربه وجذريته، على الفكر، وعلى التركيبات الأخاذة للصرامة المفاهيمية، وعلى عناية واسعة بالتساؤلات المتعلقة

* أما بالنسبة للذات، فمن الأفضل الصمت بإزائها. (المترجمان)

بالوجود الإنساني بعيداً عن ميدان الوعي. فهو يكتب: «وفي دوامة التساؤلات الجذرية ـ التساؤلات التي طرحها هيدغر، أو التساؤلات التي طرحت نفسها عليه، أو التساؤلات التي طرحها هو على نفسه ـ بدا أن الهوة التي اتسعت في أثناء القرن التاسع بين الفلسفة الأكاديمية والحاجة إلى رؤية للعالم قاربت على الانطمار»*.

ويجب أن ننتبه إلى أن غادامير أحجم عن الكتابة عن هيدغر لحقبة من الزمن؛ لذلك فإن الصمت المُطوّل الذي يسبق مقالات هذا الكتاب، وهي مقالات كتبت خلال خمسة وعشرين عاماً، جدير بأن يُسمع بوصفه توطئةً حقيقية لما تقوله هذه المقالات. فغادامير لم يكتب عن هيدغر حتى العام 1960، أي بعد أربعة عقود من لقائه الأول، والدائم، بهيدغر. وهذه حقبة من الصمت لافتة للنظر؛ فهي حقبة أصبح فيها عمل هيدغر بؤرة جدل ومناقشة حادين في العالم. ولكن يجب أن يكون واضحاً أن هذا الصمت المذهل ليس مؤشراً على تجاهل غادامير لهيدغر خلال تلك السنوات، هي ليست حقبة تنكّر غادامير لهيدغر كما لو أن هذا الصمت كان اختياراً. إنما الحقيقة هي أن تلك السنوات تتكشف عن أنها الزمن الذي كان فيه غادامير يتابع، بخيال واسع وبصرامة، ما يسميه هو «الحافز»

---

* انظر الفصل الثاني.

الذي تلقاه عن هيدغر. فخلال تلك السنوات كان غادامير يشتغل على شخصيات وموضوعات قريبة من تلك التي بثت الحياة في هيدغر في ذلك الوقت، بيد أنه مارس مشروعاته الفلسفية الخاصة ـ لاسيما تفكره في النصوص الإغريقية والشعرية، وصياغة التأويلية hermeneutics بعد الصدمة الفلسفية التي أحدثتها تأويلية هيدغر للوقائعية ـ أقول مارس مشروعاته باستقلال لافت للنظر عن جهود هيدغر الواضحة التي تسلك المسارات نفسها. وبلغ هذا الاستقلال وضوحه البالغ حدَّ أن غادامير، الذي هو نفسه كاتب نثر فلسفي استثنائي، تجنب إغواءات لغة هيدغر وأسلوبه في تلك الفترة. فجاءت تلك السنوات حقبةً وجد فيها غادمير «المسافة» الضرورية التي يحتاج إليها إذا ما أراد أن يكتب عن هيدغر. وهو يصف هذه الحالة: «لقد تلقيت الحافز الفكري عن هيدغر في وقت مبكر جداً... ومع ذلك، وكما هو حال المرء دائماً عندما يحاول أن يلتمس طريقه، كان لابد من مسافة قبل أن أكون قادراً على عرض طرق هيدغر الفكرية كما هي؛ فكان يتعين عليّ أولاً أن أميّز طرق بحثي وسبله من رفقتي لهيدغر وطرقه» (من توطئة غادامير). ومن المهم أن ندرك ما تعنيه هذه «المسافة»، المسافة الضرورية لهذه المقالات. فهذا أمر يشير إلى مسافة نقدية وإبداعية معينة تفصله عن مقابلته الأولى مع هيدغر. غير أنها مسافة تُقاس ببضع طرق. ومع ذلك، سيكون من المضلّل التفكير بأن هذه المسافة، مهما كان

مقاسها، تسم انحرافاً نأى به غادامير عن عمل هيدغر. إنما الأمر عكس ذلك تماماً؛ فثمة مشاركة عاطفية أساسية مع هيدغر تعمّ كتابات غادامير. فالكلمات الأخيرة من مقدمة كتابه **الحقيقة والمنهج** تعترف بهذا الدَّين، حيث يُلمع غادامير إلى المعايير التي يريد أن يؤكدها لعمله من خلال الإشارة أولاً إلى هوسيرل، ومن ثم دلتاي، وأخيراً هيدغر، وذلك من خلال الحديث عن الحافز الذي اكتشفه في الارتقاء الإبداعي الذي أحدثه هيدغر في تراث التأويلية الظاهراتي عبر تطويره للظاهراتية الوقائعية. وعلى هذا النحو، يقدم غادمير إنجازاته الخاصة في كتاب **الحقيقة والمنهج** بالاعتراف بدَينه لإنجازات هيدغر. ولكن يجب ألاّ يغيب عن البال أن كتاب **الحقيقة والمنهج** نُشر في السنة نفسها التي كتب فيها غادامير نصّه الأول عن هيدغر، وهو أمر إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أن المسافة التي يكتب منها غادامير هذه الدراسات عن هيدغر هي مسافة موجودة في عمل غادامير الخاص؛ فهي في وجوه معينة تفصيلات مسهبة للممكنات التي كشفها هيدغر أولاً، وهي في وجوه أخرى ابتعاد عن هيدغر وبديل عنه. ولكن، مهما يكن الموقع الذي يتخذه عمل غادمير من هيدغر، فإن هذا العمل يجلّي دائماً إخلاصاً عميقاً لمواصلة السعي للتفكير إنطلاقاً من إحساس بمحدودية فهم الحياة الوقائعية وبألغازها.

ولئن تعيّن فهمُ هذه المسافة مسافةً إبداعية احتاجها غادامير

كيما يكون قادراً على الاستغراق في هيدغر كموضوعة لعمله الخاص، فإنها أيضاً مسافة تُقاس بالتاريخ؛ فهي ليست مجرد مسافة استغرقت أربعة عقود، إنما يمكن أن توصف بأنها مسافة أخلاقية. فعندما يعنون هابرماز تقريضه غادامير بمناسبة استلامه جائزة هيغل بالعنوان الآتي: «تَمدُّن المقاطعة الهيدغرية»، فهو إنما يومئ إلى الطريق الذي يمكن أن نتصور فيه هذه المسافة بين هيدغر وغادامير: فعمل غادامير هو استجابة لأحداث الراهن التاريخي بطريقة تدلّ على وجه من وجوه المسافة التي اتخذها من هيدغر. فمنذ زمن سؤال جان بوفريه Jean Beaufret الذي اتخذه هيدغر مناسبة لمقالته «رسالة في الإنسانوية» ـ أعني كيف يمكن أن نحدد معنى لكلمة الإنسانوية humanism بعد أحداث عصرنا؟ ـ ووصولاً إلى المقابلة التي أجرتها مجلة شبيجل Spiegel مع هيدغر، التي قال فيها متفجعاً «لن ينقذنا سوى الله»، ثمة غياب واضح لأيّ انشغال صريح بالمتطلبات العاجلة للحياة السياسية من جانب هيدغر. فهذا الولع بالريف، وهذه النزعة الريفية الغريبة الواضحة من مثل هذا العقل الشامل والأصيل قد أثارا حنقَ العديد من قراء هيدغر الأشد تعاطفاً معه، كما أحبط بعضهم. فهيدغر عرف جيداً أن ظرفنا التاريخي بحاجة إلى أن يُفكر فيه بوصفه حقبة أزمة عميقة وطويلة، وكان تعهده لفهم هذه الأزمة على أنها أزمة تمسّ «جذور» أشكال الممارسات الفكرية والثقافية الموروثة هو تعهد لا يرقى إليه

الشكّ. ولكن دافعه الثابت على استنطاق جذور المشكلات المعاصرة هو بالضبط ما يمنح فكر هيدغر جذريته، ويتيح بالقدر نفسه في أن يُنتقد لتناسيه التجسدات الخطرة التي اتخذتها تلك «الجذور» في العالم المعاصر. وبمقدور المرء أن يجادل بأن غياب الانشغال الصريح والفوري ليس علامة على نسيان هذه الانشغالات من طرف هيدغر بقدر ما تعني بثبات وهيمنة بأن إعادة تشغيل جذرية لمفاهيم الخطاب السياسي هي موضع حاجة قبل أي تفكير في تحسين مظالم الحياة السياسية. وغادامير نفسه يؤوّل عمل هيدغر على هذا النحو تماماً عندما يكتب «إن ما يميز فكره هو الجذرية والجرأة اللتين من خلالهما صوّر تقدم الحضارة الغربية إلى الثقافة التقنية الشاملة في عالمنا المعاصر بأنه قدرُنا، وبأنه النتيجة الضرورية للميتافيزيقا الغربية. ولكن هذا يعني أن جميع المحاولات الحميدة للتخفيف من غلواء هذه العملية الحسابية، والسلطوية، والإنتاجية العملاقة ـ التي نسميها الحياة الثقافية ـ لم تشغل حيزاً من تفكيره» (انظر المقالة 15). وهذا الذي يبدو أنه قناعة هيدغر ـ سواء أكانت قناعة حكيمة أم لا ـ يصبح جلياً إذا ما فكّر المرءُ، مثلاً، في نصّه عام 1946 عن أنكسيمندر، وهو نصّ يتناول إقامة العدل في الوقت المناسب بموجب تأويل ما يقول عنه «النصّ الغربي الأقدم»، ونصه كُتب عشية الحرب وافتضاح مآسي الهولوكوست، في الوقت الذي كانت فيه فرايبورغ أطلالاً. فهيدغر يرى أن أفضل فهم لتلك

الأحداث هو أنها وضوح وعنف نهاية الميتافيزيقا، كما يجب مواجهة هذه الأحداث بحد ذاتها. ومن الجهة الأخرى، لم يشأ غادامير أن ينآى بعمله بعيداً، بعناد، عن مقتضيات الحياة التاريخية، يقوده في هذا الموقف وعي أخلاقي وسياسي قريب على نحو لافت للنظر من ذلك الذي ألهم كانط باستمرار. وما أن يقرأ المرء هذه المقالات حتى يكتشف استغراق غادامير العميق بموضوعه، ويكتشف أن هذا الاستغراق لا يقتصر على النصوص حسب، إنما استغراق بزمن النص الذي يتناوله، إذاك ينبلج إحساس مفعم بالحيوية برهانات ما يُفكر فيه وما يقوله، ليس بالنسبة للفلسفة فقط، وإنما أيضاً بالنسبة لتاريخ وحياة الثقافة والشعوب.

وعليه فعندما يقرأ المرء المقالات المجموعة في هذا الكتاب فإنه يُنصح بتذكر المسافات التي قطعها غادامير بعيداً عن هيدغر في فترة صمته المُطوَّل. ولكن رغم المسافة ذاتها تظل هناك قرابة عميقة بينهما. وهكذا فإن أفضل قراءة لهذه المقالات هو أنها مقالات تنبثق من حسّ مشترك مفاده أن الفكر الجدير الذي يفي بمهمته هو فكر يستجيب لتناهي الحياة والفهم الوقائعيين، وهو بكلمات أخر استجابة لقدرة الحياة على تجديد ذاتها لتقذف نفسها في الظلمة. وغادامير يعبر عن هذا الإحساس بعبارة مولع بها يقتبسها من هيدغر، ولطالما أحبّ هيدغر نفسه تكرارها: «إن الحياة غامضة، ودائماً ما تلفّ نفسها بالضباب». فغموض

وانسحاب أسس ما يمكن التفكير فيه والحديث عنه هو، بالنسبة لهما، تجربة حاسمة تسم بميسمها كل ما يمكن التفكير فيه والحديث عنه. وهذا يعني لهما أن الفلسفة تفكر وتتحدث دائماً خارج الحدود، وعندما تتزمت في فعاليتها التأملية فإنها تفكر وتتحدث ضمن أو بحسب هذه الحدود. وهذا يعني، بالنسبة لهيدغر، التنبه إلى نهاية الفلسفة، وهذا الحدث ليس توقفاً بسيطاً أبداً، إنما هو تجربة للحدود؛ في حين يعني هذا، بالنسبة لغادامير، التنبه إلى اللعبة التأويلية للحقيقة المتناهية بوصفها وسيلة لطَرقِ مفتتح التقاليد. ولكنهما مع ذلك يحددان تجربة الحدود هذه؛ فكلاهما يعدها مهمة الفكر لإغواء، أوحتى حبّ، الحدّ. فلو وضعنا في اعتبارنا هذا الإحساس المشترك فلن نندهش من أن غادامير ما أن وجد المسافة ملائمة لصلة عميقة كهذه يلتفت للكتابة عن هيدغر، وهو يفعل ذلك بأن يتناول موضوعة ربما تسم نقطة التقائهما الوثيق، ويتناول ـ وهذه نقطة عرضة للجدل ـ مسألة سبرها هو بمثابرة أعمق حتى من هيدغر؛ وأعني بذلك مسألة العمل الفني. فكلاهما بدأ بـ«علم الجمال المثالي الذي كان قد نسبَ دلالة خاصة للعمل الفني بوصفه أورغانون [آلة] فهم لا يعتمد المفاهيم» (انظر المقالة 9). لذلك عندما يكتب غادامير في العام 1960 مقدمة لطبعة ريكلام لعمل هيدغر «أصل العمل الفني» يكون قادراً على أن يتوصل إلى أن «الفكر، الذي يتصور الفنّ كله شعراً، ويُظهر أن العمل الفني

هو لغة، إنما هو نفسه ما يزال في الطريق إلى اللغة» (انظر المقالة 9).

•

هناك موضوعات عديدة تتخلل المقالات المجموعة في هذا الكتاب، وأحد هذه الموضوعات تتناول الأبعاد الوجودية والدينية لتفكير هيدغر، وجهود هيدغر ليكون أكثر إغريقية من الإغريق، وعلاقة هيدغر بالميتافيزيقا وبلغتها، وتتناول كذلك كانط ومنعطفات تفكير هيدغر؛ ولكن من بين القضايا التي توحِّد غادامير وهيدغر وتُباعد بينهما في الوقت نفسه، ثمة ثلاث قضايا يمكن الإشارة إليها بأنها تشكل المحاور الأكثر انتشاراً ودلالة لعلاقتهما، وبأنها باعث على توتر يدفع هذه المقالات إلى الأمام بطريقة إبداعية؛ وهذه القضايا هي علاقة الفنّ بالحقيقة، وحدود مزاعم اللغة، ومأزق التاريخ والتراث. ولكن الموضوعة الأخيرة ـ مسألة التاريخ في المفصل التاريخي الراهن ـ تسم نقطة الجدال الأشد فصلاً بين غادامير وهيدغر. وفيما يأتي بضع تعليقات على ذلك.

إن غادامير هو أحد الشخصيات القليلة في القرنيْن الأخيرين من التراث الأوربي الذي لم يدّع أن فكره تجاوز للميتافيزيقا[1]،

(1) درجت العادة على ترجمة عبارة هيدغر overcoming of metaphysics إلى «الانتصار على الميتافيزيقا»، وهي ترجمة =

وأنه تدشين لبداية جديدة. وهذا لا يعني أنه فهم نفسه فيلسوفاً ميتافيزيقياً. فلقد كان بالغ البعد عن ذلك. فتأويلية غادامير هي ليست ميتافيزيقا تحت اسم آخر، إنما هي في الحقيقة ردٌ على اثنين من أكثر المشاغل بروزاً ـ أعني مسألة المزاعم الشمولية للغة، واكتشاف قوة التاريخ والحياة الوقائعية ـ وهما شاغلان برزا يحدوهما قرار قاطع بأن الافتراضات الميتافيزيقية فقدت قدرتها على الدفاع عن نفسها. ولكن مادامت النظرية التأويلية تفكر جدياً بأهمية التاريخ وقوته ـ بوصفه حركة المستقبل والماضي الثنائية والمتصارعة ـ فإنها لا تستطيع أن تزعم بأنها علامة على بداية جديدة. ويحسن أن نعيد المزاعم التي كانت قد سارت في هذا الاتجاه؛ فزعم كانط بأن تكون فلسفته تدشيناً لثورة كوبرنيكية في الفلسفة يستهلّ هذه النزعَة، وزعم هيغل بأن يبدأ بالتفكير انطلاقاً من عصره المنهك إلى اكتمال ممكنات التاريخ يعجل في مسألة الميتافيزيقا، والمقاصد التي كانت تقود سلسلة واسعة من الفلاسفة من ماركس ومروراً بكيركغارد ونيتشه تسبّح فقط بمشروع تجاوز الميتافيزيقا. ويأتي انتماء مشروع هيدغر في تقويض الميتافيزيقا إلى هذا التراث كذروة له. يتناول غادامير الصياغات الأولى لمشروع هيدغر هذا في مناقشته نصَّ

= مسوغة، إلا أننا في هذا الكتاب سنترجمها إلى «تجاوز الميتافيزيقا» بحسب المعنى الذي يذهب إليه غادامير. انظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب. المترجمان

هيدغر «ما الميتافيزيقا؟»، فيبين أن محاولة هيدغر الأولى لتجاوز الميتافيزيقا «صيغت مع ذلك بلغة ميتافيزيقية» (انظر المقالة الرابعة). فهيدغر يعوّل في نصه هذا على سؤال الاستنطاق الذاتي ليؤدي دور عنوان المقالة ـ وكما يشير هيدغر إلى أن التعبير «ما هي what is it» هو السؤال الميتافيزيقي المبرّز ـ كي يرحِّلَ تحليله للميتافيزيقا من إمبراطورية التمثيل الميتافيزيقي. ولكنّ عوداتِ هيدغر إلى هذا النص (إذ كتب خاتمة له في العام 1943، وتوطئة في العام 1949) هي ذاتها، كما يلاحظ غادامير، مؤشرات على أن محاولاته الأولى لطرح تساؤل (تساؤل «العدم») يقع خارج مدار التأملات الميتافيزيقية تماماً هي محاولات فاشلة؛ لأن «السؤال المتعلق بـ«العدم» استُهلّ على نحو معبر بوصفه سؤالاً ميتافيزيقياً» (انظر المقالة الرابعة). وعلى الرغم من ذلك يظل مشروع هيدغر في تقويض الميتافيزيقا «الموضوعة البارزة» و«موضوع محاولاتِ هيدغر الفكرية اللاحقة» (انظر المقالة نفسها). وكيما يفهم المرء هيدغر حري به أن يفهم إلى أي حد كان تقويض الميتافيزيقا أمراً محورياً في فكر هيدغر. ومن الجهة الأخرى، كيما يفهم المرء غادامير حري به أن يفهم قوة ما في نفس غادامير من راسب يقوده إلى الإيحاء بأن ذلك التقويض لم يتحقق تماماً.

ومن هنا يتبدى اختلاف بين هيدغر وغادامير. وغادامير نفسه ينبه إلى هذا الاختلاف بحيث أنه يعترف، في توطئة كتابه **الحقيقة**

والمنهج، بأن «هيدغر شأنه شأن العديد من منتقديَّ ربما يرى في هذا افتقاراً إلى الجذرية الأساسية في الوصول إلى النتائج». بيد أن غادامير لا تثنيه تلك الانتقادات ويصرّ في الواقع على أن «محدودية الفهم هو الطريقة التي من خلالها يجد الواقعُ، والمقاومةُ، والعبث، واللامعقولية شرعيتَها. فالمرء الذي يأخذ هذه المحدودية بجدية عليه أن يأخذ حقيقة التاريخ بجدية». وبعبارة أخرى، يرى غادامير إلى نفسه، في مفهومه عن الوعي المتأثر بالتاريخ، صائناً لبصائر هيدغر المبكرة في محدودية الحياة الوقائعية، ومانحاً التاريخ حقه. وهكذا يرى غادامير إلى هذا الاختلاف الظاهري مع هيدغر اختلافاً في نبرة التشديد أكثر منه نزاعاً أساسياً. وهذا جزء مما يعنيه بقوله «إن الانقطاع الذي حدث في فكر هيدغر عن التراث مثّل إلى حد كبير، في الواقع، تجديداً لهذا التراث على نحو منقطع النظير» (انظر المقالة السابعة). وهذا التعليق ليس في الأقل تراجعاً عن جذرية الانتقادات التي يوجهها هيدغر ضد التراث الذي يوصِّفه بأنه تراث أنطولوجي لاهوتي ontotheological؛ ولكنه تعليق يقوم في الحقيقة مقام مذكِّر بتعقيدات تعذر اجتناب التاريخ بالنسبة للفكر.

فاكتشاف أن الفكر لا يُحاط أبداً، وأن التاريخ قد سجل نفسه موضوعاً ضرورياً للفلسفة، إن هذا الاكتشاف يستلزم وضع علاقة الفكر بتاريخه موضع إشكالية جذرية. وهذا هو السبب من وراء انبثاق سؤال طبيعة التراث بهذا البروز اليوم؛ ويُقصد

بالتراث القوى التي بوساطتها تتشكل المبادئ المقررة والأنظمة وتُخضع للفحص. ولعل المرء يقول إن مسألة التاريخ هذه هي من بين المسائل التي تحدد ما أصبح يسمى بـ«الفلسفة الأوروبية continental philosophy»، وهذا مصطلح يجب أن لا يفهم على أنه عنوان جغرافي، بل هو اسم يسمي هذا الاستعداد لإدراج الفكر في حقيقة التاريخ. فهيدغر وغادامير كلاهما انكبا على موضوع التاريخ والتراث، وكلاهما يؤديان هذه المهمة بإحساس حاد بأزمة العصر الراهن وتطرفه. ولكن يظل الاختلاف بينهما في نبرة التشديد قائماً: ففي حين يفضل هيدغر أن يرى في الوضعية التاريخية الراهنة علامات على «بداية أخرى» ونهاية تراث طويل ومُنهك، يميل غادامير إلى أن يعدّ هذه الوضعية اللحظةَ التي يصبح فيها الماضي مرئياً في ضوء مختلف. فهو يحس، إذن، أن هناك مفاجآت يجب أن تكون موجودة؛ وبطبيعة الحال هي مفاجآت موجودة في المستقبل ولكن ليست هناك فقط.

هناك الكثير مما يمكن قوله بصدد العلاقة بين غادامير وهيدغر. فالقضايا التي تظهر بينهما هي من بين القضايا الأسخن والأصعب في هذا العصر، وبفضل عملهما تمّ تحديدها بوضوح. ولكن، لعله لا يوجد طريق لتناول هذه المسائل أفضل من قراءة المقالات المجموعة في هذا الكتاب. ففي هذه المقالات يقرأ المرء غادامير قارئاً هيدغر. غير أن المرء يجد هنا

شيئاً أكبر من كونه فحصاً أصيلاً، وذا بصيرة، لعمل هيدغر؛ فهنا نشهد الحدث المعقد لمؤول حاذق ينطلق من نصوص وحركات فلسفية مؤولاً مجموعة نصوص وحركة أسهمت في تشكيل بداياته ونفحتها بالحافز الفكري.

يستشعر المرء في قراءته هذه المقالات أنها، أيضاً، ثناء فيلسوف على آخر، وثناء تلميذ على معلمه. فهذه القطع الأدبية، المكتوبة من مسافة، وبعد صمت مديد، تشهد على الصلات الدائمة للمشروعات الفلسفية التي ابتعثت غادامير وهيدغر. فهي ليست مقالات لا تنتقد هيدغر، ولكن النقد هنا ينبعث من طاقة تخيلية، وصارمة، ومتبصرة، وغير مألوفة؛ ومن أمانة بالغة العمق لدرجة أنها يجب أن تتضمّن، كما يقول نيتشه، مقداراً من الخيانة.

الفصل الأول

الوجودية وفلسفة الوجود
(1981)

يُحمل معنى الوجودية عندما يجري الحديث عنها اليوم في الدوائر الفلسفية على محمل التسليم. ومع ذلك ثمة أشياء قليلة ومختلفة تمام الاختلاف تندرج تحت هذا العنوان الرئيس، رغم أنها لا تعدم قاسماً مشتركاً، ولا تفتقر إلى اتساق داخلي. فعندما تُسمع كلمةُ الوجودية تخطرُ على البال أسماءُ جان پول سارتر، وألبرت كامو، ومارتن هيدغر، وكارل ياسپرز، وربما تخطرُ على البالِ أيضاً أسماءُ علماء اللاهوت مثل بولتمان Bultman وغوارديني Guardini. وفي الواقع، كانت كلمة الوجودية existentialism من ابتكار الفرنسيين. فلقد استهلّها سارتر في أربعينيات القرن العشرين ـ في ذات الوقت الذي كان يحتلّ فيه

الألمان فرنسا ـ عندما كان يطور الفلسفة التي عرضها في كتابه الضخم **الوجود والعدم** Being and Nothingness. كان سارتر يعمل على هَذْيِ الحافز الذي كان قد استمده من دراساته في ألمانيا خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. وبوسع المرء القول إن هناك كوكبةً من الأسماء قادت استجابتَه الجديدة والخصبة؛ فعنايتُه بهيغل، وهوسيرل، وهيدغر كانت تعي هذه الكوكبة بالطريقة نفسها والوقت نفسه.

ولكن يجب أن يكون واضحاً أن الحافزَ الألماني الذي يقف وراء فلسفة سارتر، وهو حافز يرتبط بشكل رئيس باسم هيدغر، كان يختلف اختلافاً جوهرياً عمّا أنتجه سارتر. ويمكن الإشارة في ذلك الوقت إلى أشياء كهذه في ألمانيا بصدد التعبير **فلسفة الوجود** philosophy of existence، وكلمة existential كانت رائجةً في أواخر العشرينيات من القرن العشرين. فإنْ لم تكن الفلسفةُ تخوض في الوجودexistential لَمْ يكن ليقامَ لها أي اعتبار. ولقد كان هيدغر وياسپرز أساساً يُعرفان ممثلين لهذه الحركة، رغم أن لا أحدَ منهما يفي بهذا التوصيف باقتناع أو استحسان حقيقي. فبعد الحرب العالمية الثانية، وجّه هيدغر في مقالته «رسالة في الإنسانوية Letter on Humanism» إنكاراً شاملاً وراسخاً لوجودية سارتر، وفي منتصف الثلاثينيات، وبعد رصدِ النتائج المدمرة للنزعة الانفعالية المشبوبة التي ضلت في الهستيريا الجماعية للحركة الاشتراكية القومية، نقل ياسپرز المُروَّع على نحو السرعة

مفهوم the existential إلى موقع ثانوي وأعاد مفهوم العقل إلى موقع الصدارة. فكان كتابه **العقل والوجود** Reason and Existence واحداً من مؤلفاته الأجمل والأكثر تأثيراً التي ظهرت في ذلك العقد. ففي هذا العمل استعان بنماذج استثنائية مثل كيركغارد ونيتشه، ورسم مخطط نظريته في «الدمج الاشتمالي encompassing» التي تدمج كلاً من العقل والوجود. والسؤال هو: من الذي وهبَ كلمة الوجود existence هذه القوة إذن؟ من المؤكد أن الاستخدام الاعتيادي لهذه الكلمة التي تأتي بمعنى مصدري «ينوجد to exist» أو بمعنى موجود أو وجود، كما في العبارات: **مسألة وجود الله**، أو **وجود العالم الخارجي**، ليس هو المسؤول عن ذلك. كلا، إنما هناك تعبير خاص أعارَ كلمةَ الوجود طبيعتَها المفهومية الجديدة. ولقد اتخذ هذا التعبير شكلاً جديداً تحت شرائطَ معينة تقتضي الفحص. إن استخدام الكلمة بهذا المعنى الجديد والمعبِّر يمكن اقتفاء أثره لدى الكاتب والمفكر الدنماركي سورين كيركغارد. ورغم أنه كتب في العقد الرابع من القرن التاسع عشر، غير أن تأثيره على العالم ولاسيما ألمانيا لم يبدأ بالظهور إلاّ في بداية القرن العشرين. وقد قام قسّ من صوابيا اسمه كريستوف شريمپف Christoph Schrempf بترتيب ترجمة للأعمال الكاملة لكيركغارد مع ملاحق. وإن كان أسلوب الترجمة مهلهلاً نوعاً ما، إلاّ أنها كانت مقروءة بشكل ممتاز. وما أن أصبحت هذه الترجمة معروفةً حتى أسهمت بجزءٍ

عظيمٍ في الحركةِ التي حملت لاحقاً اسم **فلسفة الوجود.**

تحدد موقف كيركغارد في العقد الرابع من القرن التاسع عشر بنقده لمثالية هيغل التأملية، والباعث على هذا النقد إيمانُه المسيحي. ومن هذا السياق اكتسبت كلمة الوجود شحنتها الانفعالية. وكان شيلنغ قد قدّم عنصراً جديداً في هذه القضية عندما افترض، في تأملاته العميقة حول علاقة الله بخلقه، تمييزاً ضمن الله نفسه. فهو تكلم على الأساس foundation في الله، والوجود في الله، وهو تمييز أتاح كشفاً يفيد أن الحرية قد تأصلت بصلابة في المطلق Absolute، ووفرت فهماً عميقاً لطبيعة الحرية الإنسانية. فالتقط كيركغارد موضوعة شيلنغ الفكرية هذه، وازدرعها في سياق نقده الجدالي ضد جدل هيغل التأملي؛ وهو جدل يُتوسطُ فيه كلُّ شيءٍ ويوحَّد في مركبات.

إن مطالبة هيغل برفع حقيقة المسيحية إلى مستوى مفهوم عقلي، وتوفيقه التام بين الإيمان والمعرفة، كان بمثابة تحدٍّ للمسيحية، لاسيما الكنيسة البروتستانية. لقد أُشهر هذا التحدي من جوانب عديدة، فترد على الذهن أسماء فويرباخ، وروغ Ruge، وبرونو باور Bruno Bauer، وديفيد فريدريك شتراوس، وأخيراً ماركس. ولكن كيركغارد، مقوداً بقلقه الديني، هو الذي أبصر بعمق مفارقة الإيمان. فحمل عنوان كتابه الأول الشهير مسحة التحدي: **إما/ أو Or/Either**. فعبّر هذا الكتاب منهجياً عمّا يفتقر إليه جدل هيغل التأملي: أي الفصل بين إما/ أو الذي

على أساسه يقوم الوجود الإنساني، والوجود المسيحي بشكل خاص. واليوم يستخدم المرء كلمة الوجود بتلقائية في هذه السياقات ـ كما أفعل أنا الآن بالضبط ـ بتشديد ينقلها تماماً من أصولها الاسكولائية. وهذا الاستخدام يمكن أن يوجد في تعبيرات أخرى مثل **صراع الوجود**، الذي ننغمس فيه جميعاً، أو عندما يقول المرء «إن وجودي يعتمد عليه». وهذه التعبيرات ذات تشديد خاص، تشديد يذكرنا مع ذلك بعبادة المال، أكثر مما يذكرنا بخوف القلب المسيحي وارتعاشه. ولكن عندما يقول شخص مثل كيركغارد عن هيغل، الفيلسوف الأشهر في زمانه، إن الأستاذ المطلق في برلين نسي «أن ينوجد»، يجد المرء في هذا الهجوم الساخر إشارةً واضحةً ومعبرةً إلى الحالة الإنسانية الأساسية المتمثلة في الاختيار واتخاذ القرار، حالة لا يمكن للمسيحي والوقار الديني أن يشوشهما أو أن ينقص من أهميتهما التأملُ والتوسطُ الجدلي.

كيف غُرسَ هذا النقدُ الموجه لهيغل، الذي ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، في الحياة الجديدة في القرن العشرين؟ كيما نقبض على شرائط الإجابة عن هذا السؤال، يتعين علينا أن نتخيل كارثةَ الحرب العالمية الأولى، وماذا كان يعنيه انفجارها وتطورها بالنسبة للوعي الثقافي في أوروبا. كان المجتمع البرجوازي، الذي أفسدته فترة طويلة من السلام، قد بلورَ إيماناً بتقدم وتفاؤل ثقافيين ميّزا العصرَ

الليبرالي. فانهارَ ذلك كلّه أمام عاصفة الحرب، وهي حرب كانت مختلفةً كلياً عن كل ما سبقها من حروب. فلم تكن الشجاعة الفردية ولا العبقرية العسكرية هما ما يقرر مجرى الحرب، إنما تحدده محصلة التنافس بين الصناعات الثقيلة للبلدان المختلفة كافة. فرعب المعارك، الذي تحطمت فيه الطبيعة البريئة، والحقول والغابات، والقرى والمدن، لم يترك لأولئك القابعين في الخنادق والمخابئ مجالاً لأي تفكير سوى بـ«يوم واحد، حيث ينتهي كل شيء» حسب تعبير كارل زوكماير Carl Zockmayer.

لقد بَزَّ مدى هذا الجنون قوى الشباب الإدراكية. فهم كانوا قبل ذاك قد دخلوا في صراع ضد حماس ورغبة مثاليين في تقديم القرابين، ولكن سرعان ما صار واضحاً أمام الشباب من جميع الجهات أن الأشكال القديمة من شرف الفروسية ـ وإن كانت غالبا قاسية ودموية ـ قد فقدت مكانتها. فكان ما تبقى حدثاً أحمقَ وغيرَ حقيقي، حدث كان قد نهض على نزعة قومية حامية كانت في النهاية السببَ في انفجار حركة العمال، والأممية. فلم يكن غريباً أن يتساءل قادة الفكر آنذاك: «ما الذي ضلَّ عن سراط إيماننا بالعلم، وإيماننا بأن العالم كان يُهيأ كمكان أكثر انسانية وأن سلامته كان يكفلها مقدار التنظيم المتزايد؟ وما الذي انحرف عن التطور المأمول للمجتمع نحو التقدم والحرية؟»

من الواضح أن الأزمة الثقافية العميقة التي ضربت بأطنابها في الثقافة الأوربية بأسرها آنذاك سوف تعبِّر عن نفسها فلسفياً، وبنفس هذا الوضوح تماماً كان سيتم التعبير عن ذلك في ألمانيا على نحو خاص، التي كان تحولها الجذري وانهيارها أكثر وضوحاً، وأكثر تعبيراً عن تلك الكارثة. فنقد النزعة المثالية السائدة في الثقافة والتربية، التي كانت مدعومةً أساساً من الحضور المتصل للفلسفة الكانطية في البيئة الأكاديمية، قد انتشر خلال تلك السنوات، وجردت الفلسفة الأكاديمية ككل من مصداقيتها. إن إحساساً بالتيه ساد الحالة الروحية في عام 1918، وهي حالة بدأت أنا نفسي أحدق فيها.

لك أن تتخيل كيف أن رجلين، هما هيدغر وياسپرز، تواجها للمرة الأولى فاقترب أحدهما من الآخر عندما التقيا أول مرة في فرايبورغ عام 1920. كانت مناسبة اللقاء عيد الميلاد الستين لمؤسس الظاهراتية phenomenology إدموند هوسيرل. فكلاهما نظر من مسافة نقدية إلى العمل والنشاط الأكاديميين، والأسلوب الأكاديمي في السلوك المتكلّف. فانعقدت صداقة فلسفية، أو ألَمْ تكن محاولةً لصداقة لم تنجح تماماً؟ كان الباعث على هذه الصداقة تصديهما للقديم، ورغبتهما المشتركة في أشكال فكرية جديدة وجذرية. كان ياسپرز قد بدأ لتوّه برسم موقعه الفلسفي. فكرّس في كتابه **سيكولوجية رؤى العالم** The Psychology of World Views مساحةً واسعةً لكيركغارد (من

بين آخرين). إنقضّ هيدغر على مفهوم ياسپرز عن الطاقة الشريرة، وجعله أكثرَ جذريةً في الوقت ذاته. فكتب عرضا نقدياً مطولاً عن كتاب ياسپرز هذا، أوصلَ فيه فكر ياسپرز إلى نتائجه الجسورة والمتطرفة. ظلّ هذا النقد غير منشور في ذلك الوقت، ولكنه نُشر بعد ذلك.

يحلّل ياسپرز في كتابه آنف الذكر رؤى العالم عند شخصيات نموذجية. فكان هدفه من وراء ذلك أن يبين كيفية حدوث طرق التفكير المختلفة في الممارسة الحياتية، لأنه حتى رؤى العالم تمتد إلى ما وراء تعميمات التوجه العلمي المحكمة نحو العالم. فرؤى العالم هي نزعات الإرادة التي تستند، كما يمكننا القول اليوم، إلى «قرارات وجودية». فوصفَ ياسپرز القاسمَ المشترك بين أشكال الوجود المختلفة، التي يمكن أن تتمايز بهذا الشكل من جهة ومفهوم الحالة الحافة boundary situation من جهة أخرى. وهو يعني بهذا المفهوم تلك الحالات التي أظهرت طبيعتُها الحافةُ حدودَ السيادة العلمية على العالم. وأحد هذه الحالات هو ظهور شيء لم يعد بالإمكان تصوره مثالاً آخر على قاعدة عامة، ومن ثم فهو حالة لا يمكن للمرء أن يعوّل فيها على سيطرة العمليات الحسابية العلمية. والموت، الذي لابد أن يواجهه الجميع، أحد هذه الحالات، والذنب الذي لابد أن يحمله كل انسان، إنها حياة المرء الشخصية برمتها، التي يُدرك فيها كلُّ واحد منا نفسَه بوصفه فرداً، فرداً

واحداً فقط. ومن الجدير بالقول إنه في هذه الحالات الحافة بالضبط يبزغ المرءُ أولاً فعلاً. وإن هذا البزوغ، والانعتاق من ردود أفعال وطرق سلوك الكائنات الاجتماعية الخاضعة للضبط والحساب، هو ما يشكل مفهوم الوجود.

لقد عثر ياسبرز مصادفة على موضوعة الحالة الحافة في مواءمته النقدية للعلم، وفي إدراكه لحدوده. وحظي بفرصة طيبة في أن يكون بقرب ماكس فيبر، وهو شخصية ذات مكانة علمية عملاقة حقاً، فأُعجبَ به وتابَعه، ولكن بشكل نقدي وبتساؤلات نقدية ذاتية. مثَّل عالم الاجتماع العظيم هذا، ليس لياسبرز فقط بل لجيلي أنا أيضاً، اللامعقولية الفخمة والكاملة لنزعة التقشف الذاتية للعالِم الحديث. فضميرهُ العلمي القويم ودافعه العاطفي دفعاه إلى تقييد ذاته تقييداً دون كيخوتياً بكل ما لهذة الكلمة من معنى. ويتمثل هذا في حقيقة أنه فصل عن عالم المعرفة العلمية والموضوعية الكائناتِ الانسانية الفاعلة والحية، أي تلك الكائنات نفسها التي وُوجهت باتخاذ تلك القرارات النهائية، ولكنه منحها في الوقت ذاته واجب أن تعرف؛ أي أنها كان عليها أن تُرهن «لأخلاق المسؤولية». فأصبح ماكس فيبر المدافعَ عن علم اجتماع متحرر من القيمة ومؤسسَه وبشيرَه. ولكنّ هذا لم يكن يعني على الإطلاق أن ذلك الباحث المحايد والجامد قد روّج لحديثه عن المنهجيْة والموضوعية، إنما يعني أنه كان إنساناً ذا مزاج قوي اقتضت منه ومن آخرين العاطفةُ السياسيةُ

والأخلاقيةُ اللامحدودةُ مثل تقييد الذات هذا. فالتنطع لتكوين النبوءات النظرية كان، في نظر هذا الباحث العظيم، أسوأ شيء يمكن أن يفعله المرء. على أية حال، لم يكن ماكس فيبر نموذجاً فقط بالنسبة لياسبرز، إنما قام أيضا مقام نموذج مضادٌ قادَ ياسبرز إلى أن يستطلعَ بعمق حدودَ التوجه العلمي نحو العالم، وأن يطور، إن جاز لي القول، مفهوماً عن العقل يتجاوز تلك الحدود. وما قدمه في كتابه سيكولوجية رؤى العالم، ولاحقا في عمله الفذ ذي المجلدات الثلاثة المعنون **الفلسفة** Philosophy كان ـ حتى وإن كانت توجهه رغباتُه الشخصية ـ خلاصةً فلسفيةً مؤثرةً وعرضاً مفهومياً للعناصر السلبية والإيجابية التي أثارتها شخصية ماكس فيبر العملاقة. فكان مأخوذاً بثبات بمسألة تتعلق بكيفية إدراك ومزج صفاء البحث العلمي غير القابل للفساد من جهة أولى، ورباطة جأش الإرادة والمشاعر التي واجهها هو لدى إنسان بهذا الوزن الوجودي، أقول كيف يمكن ادراكهما ومزجهما ضمن وسط الفكر.

أما بالنسبة لهيدغر، فلقد بدأ من افتراضات مختلفة كلياً. فهو بخلاف ياسبرز، لم يتعلم في جوّ العلوم الطبيعية والطب. ولكن عبقريته، أتاحت له في شبابه مجاراة التطورات الأكاديمية في العلوم الطبيعية، رغم أن المرءَ قد لا يأخذ هذا في حسبانه. فكانت الرياضيات والفيزياء الموضوعات الثانوية التي اختارها في

امتحانه للدكتوراه. غير أن مركز اهتمامه الحقيقي يقع في مكان آخر؛ في العالم التاريخي. وفوق ذلك، فإن ما سيطر على اهتمامه هو تاريخ علم اللاهوت، الذي انهمك فيه بشدة، والفلسفة وتاريخها. وكان طالباً عند هينريش ريكرت Heinrich Rickert و إميل لازك Emil Lask وهما كانطيان محدثان. وبعد ذلك وجد نفسه تحت تأثير الفن البارع في الوصف الظاهراتي، واتخذ من التقنية التحليلية الفاتنة، والمقترب العيني الوقائعي لأستاذه إدموند هوسيرل نموذجاً. ولكنه كان قبل ذلك قد تشرّب، في أثناء دراسته، من معين آخر هو أرسطو. فكان على اطلاع وثيق بأرسطو على نحو مبكر، ولكنّ التأويل الحديث لأرسطو، كما يمكن للمرء أن يتوقع، الذي كان بمثابة مدخل له سرعان ما بدأ يضعه موضع المساءلة. فهذا التأويل الصادر عن النزعة الاسكولائية الكاثوليكية الجديدة ظهر له، استناداً إلى تساؤلاته الدينية والفلسفية الخاصة، غير ملائم لموضوعه. لذلك أولى أرسطو عنايته مرة أخرى ـ وهذه المرة وحده [أي من دون تأويلات سابقة. م] ـ فاكتسب فهماً مباشراً وحياً لبدايات الفكر والمساءلة اليونانيين؛ فهمٌ تجاوز كل معرفة شائعة وواضحة على نحو مباشر، وحائزة على قوة التبسيط الإكراهية. وزيادة على ذلك، فإن هذا الشاب، الذي كان يحرر نفسه بهدوء من بيئته المحلية الضيقة ويتخطاها، وجد نفسه بمواجهة مناخ جديد: مناخ الرغبات الحماسية للحرب العالمية الأولى التي تبشر بروح

جديدة تقتضي التعبير عن نفسها في كل مكان. لقد أصبح هيدغر، بما جرى في عروقه من تأثير تيارات برغسون، وزمل Simmel، ودلتاي، وربما نيتشه ولكن بصورة غير مباشرة، وبالتأكيد بتأثير الفلسفة التي تقع خارج التوجه العلمي للكانطية المحدثة، وكذلك بفعل تعديل المعرفة الموروثة والشائعة، وبفضل ولع فطري وعميق بالمساءلة والتفكير، أقول أصبح هيدغر الناطقَ الأصيلَ للفكر الجديد الذي تشكل فلسفياً.

من المؤكد أن هيدغر لم يكن وحده في الساحة. فردُّ الفعل هذا، بأزاء النزعة المثالية المتخفية في التربية والتعليم لعصر ما قبل الحرب، أماط اللثام عن نفسه في حقول عديدة. إذ يجب أن نذكرَ علمَ اللاهوت الجدلي الذي رَفعَ على يد كارل بارث Karl Barth الحديثَ عن الله إلى مشكلة جديدة، ونَبذَ على يد فرانز أفربِك Franz Overbeck الموازنةَ الساكنةَ التي كانت قد أقيمت بين الحقيقة المسيحية والبحث التاريخي، وهي موازنة مثّلها علم اللاهوت الليبرالي. ونذكر بشكل عام النقدَ الموجه للمثالية الذي ارتبط بإعادة اكتشاف كيركغارد.

ولكن كانت هناك أزمات أخرى في حياة العلم والثقافة كان يمكن الإحساس بوجودها في كل مكان. فأنا أتذكر أن مراسلات فان كوخ قد نشرت في ذلك الوقت، وأن هيدغر أحبَّ مقتبسات منها. كما لعبت مواءمة ديستويفسكي آنذاك دوراً هائلاً. إن جذرية هذا الوصف للكائنات الإنسانية، والمساءلة العميقة

للمجتمع والتقدم، والصياغة المركزة، واستحضار صورة الهواجس الإنسانية ومتاهات الروح، وبوسع المرء أن يستمر إلى ما لانهاية؛ إن هذا كله سيمكننا من أن نرى كيف أن الفكر الفلسفي الذي كثّفه مفهومُ الوجود كان تعبيراً عن إحساس الدزاين Dasein؛ ذلك الإحساس السائد جداً والمتحرر حديثاً. ويستذكر المرءُ الشعرَ المعاصر آنذاك، والتمتمة الإنطباعية للكلمات، أو ربما بداياتِ فنّ الرسم الحديث الجريئة، فاقتضى ذلك كله استجابة من نوع ما. كما يمكن للمرء أن يفكر بالأثر الثوري الفعلي الذي خلّفه كتاب أوسفالد شبنگلر Oswald Spengler: **تدهور الغرب** The Decline of the West في روح كل فرد. في هذا المناخ عبر هيدغر عن قضية الساعة عندما ميز، في تغييره لفكر ياسپرز تغييراً جذرياً، الوجود الإنساني بحد ذاته عبر الإحالة على فكرة الحالة الحافة والنظر إليها بشكل جديد.

فهما، في الواقع، قارَبا الشعورَ بالوجود السائد في تلك السنوات من نقطتي انطلاق مختلفتين كلياً، يحركهما في ذلك دافعان فكريان مختلفان كلياً، عندما رفع كلّ واحد من جهته هذا الشعور إلى مستوى مفهوم فلسفي. كان ياسپرز طبيباً نفسانياً، وقارئاً واسع الاطلاع ومدهشاً. فعندما جئتُ أنا للمرة الأولى إلى هايدلبيرغ تلميذاً لياسپرز، أراني أحدهم المقعد الذي الذي كان يقتعده ياسپرز، في مخزن الكتب بكوسترشين، لثلاث ساعات بالضبط صباح كل يوم جمعة للاطلاع على الإصدارات

الجديدة المعروضة عليه. ومن دون أي استثناء يرتب رزمة كتب كبيرة لترسل إلى بيته كل أسبوع. ولقد كان قادراً، بما يتمتع به من ثقة ذاتية، ثقة روح مهمة، وبمزاج باحث نقدي متمرس، قادراً على أن يجدَ غذاءَه الروحي في كل ميادين البحث العلمي المتنوعة التي تنطوي على مضامين تفيد منها الفلسفة. فكان قادراً على شبكِ ضمير فكره الخاص بالوعي الذي يتسلح به في مشاركته في البحث الفعلي. فزرعَ هذا في عقلِه فكرة أن البحث العلمي يصادف التخوم التي لا يمكن عبورها عندما يواجه فردية الوجود وما يلقى على عاتقها من واجب اتخاذ القرارات.

وعليه، فلقد أعاد ياسپرز، جوهرياً، في سياق زماننا، إقامة التمييز الكانطي القديم الذي ميز نقدياً تخوم العقل النظري، كما أعاد تأسيس العالم الفعلي للحقائق الفلسفية والميتافيزيقية في العقل العملي ومضامينه. فجعل ياسپرز من الميتافيزيقا أمراً ممكناً مرةً أخرى عبر استعانته بالتراث الضخم للتاريخ الغربي، من جهة ميتافيزيقاه، وفنه ودينه، ذلك التراث الذي أصبح الوجودُ الإنساني يعي فيه تناهيَه، وإحساسَه بالحرية ولكن داخل حالات حافة، وخضوعه لقراراته الوجودية. فلقد رسم في كتابه المعنون **الفلسفة** بمجلداته الثلاثة الطويلة: «توجه العالم World Orientation»، و«االشرح الوجودي Existential Elucidation»، و«الميتافيزيقا Metaphysics»، رسم حدودَ المساحة الكاملة للفلسفة في تأملات ذات نغمة شخصية فريدة، وبإسلوب أنيق.

فكان أحد عنوانات فصوله «قانون النهار وانفعالات الليل»، وكلمات هذا العنوان لم يكن من المألوف سماعها من المآذن الفلسفية في عصر الإبستمولوجيا. كما كانت الصورة الشاملة للوضع في عام 1930 التي قدمها في كتابه **الإنسان في العصر الحديث** صورةً مؤثرةً بسبب ملاحظاتها المحكمة والقوية. وفي تلك الأيام، حيث كنت لا أزال طالباً، كان يقال إن ياسپرز كان يتمتع بالتفوق الذي يمنحه السيادة على المناقشات التي يديرها. وعلى النقيض من ذلك، يبدو أسلوب محاضراته هذراً ملتبساً، أو محادثةً عرضيةً مع زميلٍ مجهول. وعندما انتقل لاحقاً إلى بازل بعد الحرب، كان يتابع بثبات الأحداث المعاصرة بموقف أخلاقي. وغالباً ما كان يناشد وجودياً الضمير العام، ويجادل فلسفياً من أجل مواقف بصدد تلك المسائل الخلافية كالذنب الجماعي، أو القنبلة الذرية. فبدا فكره أنه ينقل الخبرات الأكثر شخصية إلى مشهد التواصل الجماعي.

أما هيدغر بمظهره وشخصيته فكان مختلفاً كلياً: دخول درامي، وإلقاء ذو قوة عظيمة، والمكان الذي يشغله في محاضراته: كل ذلك كان يسحر مستمعيه. كان غرض معلم الفلسفة هذا، بلا شك، بلورة احتكام أخلاقي إلى أصالة الوجود. ومن المؤكد أنه أخذ دوره في هذا الاحتكام، وكان جزءٌ كبيرٌ من تأثيره السحري ناجماً عن موهبته الطبيعية في إطلاق شعاع احتكام كهذا من حضوره الشخصي ومحاضراته.

بيد أن غرضه الحقيقي كان مختلفاً. ولكن أنّى لي قول ذلك؟ لاشك في أن الباعث على مساءلته الفلسفية كان رغبته في توضيح قلقه العميق الذي أثاره نداؤه الديني الخاص، وكذلك استياؤه من علم اللاهوت والفلسفة السائدين آنذاك. فلقد كافح هيدغر، منذ وقت مبكر، من أجل مشروع فكري مختلف جذرياً، مشروع يستند إلى الوجود؛ فمحضه هذا قوتَه الثورية. فالسؤال الذي حرّك هيدغر على هذا النحو، والذي شحنه هيدغر بكل احترام الذات القلقة في تلك السنوات كان هو سؤال الفلسفة الأقدم والأول: سؤال الوجود. فتساءل عن الكيفية التي يستطيع من خلالها الكائن الإنساني المتناهي، والضعيف ـ الكائن الميّت ـ إدراكَ ذاته في **كينونته** رغم زمانيتها؛ أي كيف يخبر **كينونته**، لا بوصفها فقداناً، أو خللاً، أو مجرد رحلة حجّ يرتحل فيها أبناء الأرض خلال الحياة نحو مشاركة في أبدية المقدس، بل بوصفها سمةً تميز الكائن الإنساني. ومن المدهش أن هذا الغرض الأساسي من مساءلة هيدغر، التي افترضت حواراً دائماً مع الميتافيزيقا ومع المفكرين اليونانيين، وكذلك مع فكر القديس توما الأكويني، وليبنز، وكانط، وهيغل، كانت غائبةً تماماً عن العديد ممن عاصروا هيدغر وشاركوه غرضَه الفلسفي.

إن الصداقة التي بدأت تنعقد بين هيدغر وياسپرز كانت تستند في الأصل إلى رفضهما للتعليم الأكاديمي القائم، وصخب «الكلام التافه»، وغفلية مسؤوليته. وما إن بدءا في

تفصيل فكرهما على نحو أوضح حتى دبّت التوترات بينهما، بين طريقة ياسپرز الشخصية في التفكير، وطريقة هيدغر الذي انقطع كلياً إلى مهمته الفكرية، و إلى «مسألته» الفكرية؛ وهي توترات أفصحت عن نفسها في حدة دائمة. فياسپرز غالباً ما استخدم التعبير النقدي **التحجر** في إشارته إلى كل فكر وعظي متحجر، ولم يجد غضاضةً في أن يستخدم هذا ضد مسعى هيدغر الحثيث لإحياء سؤال الوجود. وعلى الرغم من هذا، تصارع ياسپرز طيلة حياته كلها مع التحدي الذي كان يمثله له هيدغر. ولقد تمّ توثيقه حديثاً على نحو مؤثر في ما نُشر من ملاحظات ياسپرز عن هيدغر.

على أية حال، فإنه لمن الصحيح أن كتاب **الوجود والزمان** Being and Time، بِكر هيدغر العظيم، قد قدّم جانبين مختلفين جداً. فكانت مادته النقدية الزمانية، وانهماكه الوجودي، اللذان عبّر عنهما بلغة تحاكي لغة كيركغارد، هما ما شحن هذا الكتاب بتأثيره الثوري، هذا من جهة أولى، أما من الجهة الثانية فقد اتكأ هيدغر بثقل على مثالية هوسيرل الظاهراتية، وهي مثالية يمكن تفهّمُ مقاومة ياسپرز لها. ولكن هيدغر في سعيه لشق طريقه الفكري، ذهب حقاً إلى ما وراء أي تحجر دوغمائي. وهو نفسه تكلّم على «المنعطف turn»[1] الذي طرأ على

(1) يشرح **المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر** مفهوم المنعطف بالشكل =

تفكيره، وفي الواقع فإن فكرَه حطمَ جميع المعايير الأكاديمية لأنه حاول إيجاد لغة جديدة لتفكيره في ملاحقته موضوعة الفن، وفي تأويلاته هولدرلين، وفكر نيتشه المتطرف. وهو لم يدّع أبداً تبني مبدأ جديد. وعندما بدأت الطبعة الواسعة لكتاباته بالظهور، وهي طبعة أشرف عليها بنفسه، رصّعها بالقبسة الآتية: «**طرق، وليست أعمالاً** Ways, not works»؛ وفي الحقيقة قدمت أعمالُه اللاحقة دائماً طرقاً جديدةً، وخبراتٍ فكريةً جديدةً. فبدأ يعمل في هذه الطرق لسنوات قبل انغماسه في السياسة، وبعد فترة قصيرة من تخبطه السياسي، استأنف، من دون توقف يُذكر، الاتجاه الذي كان قد بدأه.

إن الجانب المدهش من التأثير العظيم الذي تركه هيدغر كان، بالطبع، في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين،

= الآتي: يستخدم هيدغر مفهوم المنعطف turn (Kehre) ليصف به التغيير الأساسي الذي طرأ على فكره في بدايات الثلاثينيات عندما حول ظاهراتيته الأنطولوجية الوجودية إلى تأمل في تاريخ الوجود. ففي الطور الأول كان يحاول فهم معنى الوجود من خلال وجود الموجود هناك. وفي الطور الثاني حاول أن يكشف عن الوجود بحد ذاته على نحو مباشر، وأن يبين الكيفية التي يحدد بها وجود الموجود الإنساني. ولكن علينا أن لا نؤول هذا المنعطف على أنه تغير في وجهة النظر. وإحدى نتائج هذا المنعطف أن أسقط هيدغر عنوان الظاهراتية وفي أعماله اللاحقة انصرف عن الفلسفة في محاولة لتجاوز الميتافيزيقا من خلال الفكر التذكري. (المترجمان)

قبل أن تُزري به السياسة، فكان إذّاك قادراً على توليد حماسة لا سابق لها بين مستمعيه وقرائه، كما كان قادراً، بعد الحرب، على استعادة هذا التأثير. ولقد حدث هذا بعد فترة من العزلة النسبية. ففي أثناء الحرب لم يكن قادراً على النشر؛ لأنه بعد سقوطه السياسي لم يرغب أحد في إعطائه أي مجال. ولكن، رغم هذا كله، كان لهيدغر حضور طاغ تقريباً في فترة ما بعد الحرب عندما كان يُعاد بناء ألمانيا مادياً وروحياً. وهو لم يفعل هذا كمعلم؛ فنادراً ما كان يتكلم لطلبة. ولكنه أنشأ جيلاً كاملاً بمحاضراته ومنشوراته. وعندما كان هيدغر يعلن عن إحدى محاضراته المكتنفة بالألغاز [إشارة إلى غرابة اللغة الفلسفية التي دشنها. (م)] كان الأمر أشبه بتهديد متوعد، إذ يكون منظم المحاضرة أمام مشكلات غير قابلة للحل تقريباً؛ فلم تكن هناك قاعة محاضرات، خلال الخمسينيات، واسعة كفاية. كانت الإثارة الصادرة عن فكره تتسلل داخل كل فرد، داخل حتى أولئك الذين لم يفهموا ما يقول. فماعاد أحدٌ قادراً على تسمية ما يصدح به هيدغر بشكل بالغ العمق في تأملاته الأخيرة، وفي السبل المهيبة لتأملاته في شعر (هولدرلين، وجيورجه، وريلكه، وتراكل، وسواهم) فلسفة الوجود. كانت المقالة التي أشرنا إليها «رسالة في الإنسانوية» رفضاً منهجياً للاعقلانية سبل الوجود، التي كانت ترافق مبكراً الأثر الدرامي لفكره، ولكنه أثرٌ لم يكن هدفَه الحقيقي مطلقاً. ورأى الوجودية الفرنسية بعيدةً عن فكره

جداً. وقد واجهت هذه المقالة هذا الاختلاف بلغة واضحة جداً. فما افتقد إليه القراء الفرنسيون، وكذلك ياسپرز، لدى هيدغر هو موضوعة الأخلاق. فهو نأى بنفسه عن هذا التوقع والمطلب، ليس لأنه بخسَ مسألة الأخلاق أو المأزق الاجتماعي للكائن حقهما، إنما بسبب أن مهمته الفكرية أجبرته على طرح تساؤلات أعمق جذرية. فالجملة الأولى من «رسالة في الإنسانوية» تقول «نحن لم نتأمل، لبعض الوقت، في طبيعة الفعل action على نحو حاسم كفاية»، وهذه الجملة التي كتبت في عصر النفعية الاجتماعية و«ما وراء الخير والشر» تماماً تفيد المعنى الآتي: إن مهمة الفكر لا يمكن أن تنصرف إلى الروابط الذاتية المنحلة، وأنواع التكافل الذاتي الضعيفة، وأن ترفع الإصبع الدوغمائية المحذرة. بل كانت المهمة بالأحرى التفكير مطولاً في ما هو راسب داخل قرار هذا الانحلال الذي أحدثته الثورة الصناعية، ومطالبة الفكر بالعودة إلى ذاته؛ ذلك الفكر الذي اختُزِل إلى عمليات حسابية وإنتاجية.

ويسري هذا القول نفسه على عدم عنايته المزعومة بمشكلاتنا الاجتماعية، التي عُرفت في الفلسفة بمشكلة علاقات الذوات فيما بينها: كان هيدغر قد عرض، أولاً، في نقده الأنطولوجي الأحكامَ المسبقة التي يتضمنها مفهوم الذات، وبعد ذلك مباشرة أدمجَ في فكره نقدَ ماركس ونيتشه وفرويد، للوعي. وهذا يعني على أية حال، أن «الدزاين» و «الوجود ـ مع- with

Being» هما شكلان أساسيان على حد سواء، و«الوجود ـ مع» لا تدلّ على وجود ذاتين معاً، إنما هي شكل أساسي لـ «وجودنا we Being»؛ وهو شكل لا يكون فيه الأنا مُلحقاً بالأنت، شكل يشمل جماعية أساسية لا يمكن بلوغها عبر الفكر الهيغلي عن «الروح». لقد قال مرة: «لن ينقذنا سوى الله»[2].

وفي خاتمة هذه المقالة أود أن أسأل السؤال الآتي: ما الشيء الذي ما يزال حياً من فكر هذين الرجلين، وما الشيء الذي مات؟ وهذا السؤال يجب أن يعبِّر حاضرُه ذاته عن أصوات ماضيه. من الصحيح أن مزاجاً جديداً تلبس الحياة

(2) في العام 1966 أجرت مجلة دير شبيغل Der Spiegel الألمانية لقاءاً مع هيدغر، ولم تنشر المقالة إلا في العام 1976 بعد وفاة هيدغر، وذلك بناء على طلب من هيدغر نفسه. وفي هذه المقابلة التي تناول الجزء الأعظم منها علاقة هيدغر بالحزب النازي، والرايخ الثالث في الثلاثينيات، سئل هيدغر عن الدور الذي يمكن أن يلعبه الفرد، أو تلعبه الفلسفة اليوم في ما يمكن أن تتركه من تأثير على عالمنا المعاصر، يجيب هيدغر: «إن الفلسفة لن تكون قادرة على إحداث تحول فوري في شرائط عالمنا الراهن، وهذا الأمر لا يسري على الفلسفة حسب، بل يشمل الفكر والممارسة الإنسانيين بأسرهما. لن ينقذنا سوى الله». انظر نص هذه المقابلة التي تحمل عنوان «لن ينقذنا سوى الله» في The Heidegger Controversy: A Critical Reader, edited by Richard Wolin, p.107. (المترجمان)

الروحية منذ الستينيات. وتميز مزاج الأجيال الشابة بإحساس جديد بالتحرر من الأوهام السحرية، وبميل جديد نحو اليقين والسيطرة التقنيين، ونحو تجنب المخاطر واللايقين. إذ تبدو لهم سبل «الوجود» غريبة، سبل الإيماءات الشعرية العظيمة لهولدرلين وريلكه، أما الشخصيات التي زودتنا بما يُعرف بفلسفة الوجود فقد هُجرت اليوم كلياً تقريباً. والبنية الرائعة لحركة تأمل ياسپرز بسبلها الشخصية المركزة بالكاد تقدر على إحداث أثر ما في عصر الوجود الجماهيري والصلابة الانفعالية. وهيدغر، من جهة أخرى، يظل، رغم هذا كله، حاضراً على نحو مذهل. وفي الحقيقة، تمّ إنكاره، في أغلب الأحوال، بكبرياء متعجرف؛ أو تمّ تمجيده في تلخيص طقوسي تقريباً. وكلا الاستجابتين تبيّنان أنه ليس من اليسير على المرء أن يتجنبه. وليس الأمر بهذا القدر في ما يتعلق بسبل الوجود التي وجدها في بداياته، والتي أتاحت له صيانة حضوره بوصفه المثابرة المتدفقة التي من خلالها تسعى عبقرية فكره حثيثاً وراء تساؤلاته الفلسفية والدينية الخاصة، وغالباً ما شقت إيماءاتُه المعبرة طريقَها إلى نقطة لا يمكن فهمها، ولكنها أكدت بصمة واضحة على حيرة فكر أصيلة. وإذا ما أراد المرء أن يدرك حضور هيدغر، تعين عليه التفكير عالمياً. فالدافع الفكري المنبعث منه موجود في كل مكان سواء في أميركا، أو في الشرق الأقصى أو الهند، أو في أفريقيا، أو في أمريكا اللاتينية.

فالمصير العالمي الذي تخبئه المكننة والتصنيع يجد في هيدغر مفكرَه، ولكن في الوقت ذاته فإن تعددية وتنوع التراث الإنساني ظفر من خلاله بحضور جديد، حضور سوف يُستحضر داخل حديث العالم عن المستقبل.

وهكذا، بمقدورنا القول في النهاية، إن عظمة الشخصيات الروحية تقاس بقدرتها على التغلب على المقاومة والمسافة الأسلوبيتين اللتين تفصلهم عن حاضرنا، والفضل في ذلك يعود إلى ما تعيّن عليهم قوله. فالرجال، وليست فلسفة الوجود، الذين خاضوا غمار السبل الوجودية والفلسفية، وذهبوا إلى أبعد منها، ينتمون إلى رفاق الفكر الفلسفي في محادثة فلسفية ليس عن الأمس فقط، بل إنها تستمر إلى الغد والأيام اللاحقة.



الفصل الثاني

مارتن هيدغر
في عيد ميلاده الخامس والسبعين
(1964)

في السادس والعشرين من أيلول/ سبتمبر عام 1964 بلغ هيدغر الخامسة والسبعين من عمره. وعندما يحقق إنسان شهرةً عالميةً في سن مبكرة من حياته، ثمّ يبلغ من العمر عتيّاً، تصبح حياتُه معياراً نقيس بها مرور الزمان. وقريباً سيكون قد مرّ نصف قرن على التأثير الذي يتركه فينا هذا المفكر. ومثلما يشهد كل شيء على إيقاع الزمن، كذلك هو هيدغر: فالدافع الثوري المنبعث منه انحسر عن سطح وعينا. فثمة نزعات تبزغ في وعينا الزماني تقاوم سلطة وقوة فكر تغلغلَ ذات مرة في أعماق كل

شيء. فإيماءاته المحرِّضة هي بداية لمجابهة إحساس بليد؛ إحساس أصبح منفتحاً على اتجاه آخر. فالكلمات التي كانت ذات مرة باعثة على الحياة إلى حد بعيد، تبدو الآن متأنقة، ومتكلّفة، وصُلبة. والأشياء تنزع هذا النزوع. فالروحي ينزع نحو الامّحاء، وقد يعود يوماً لينثر كلماته مجدداً في عالم كان قد تغير.

كلما توغلنا في النصف الثاني من القرن العشرين، أصبح وعينا انقطاعاً زمنياً يفصل عصرنا، وما هو حق، عن الأزمان الماضية كافة. يغلف أرضَنا اليوم وجهٌ جديدٌ من الثورة الصناعية، دشنته الفيزياء الحديثة بوعود براقة، ولكن بتهديد يكتنف تطويرها للطاقة الذرية. فروح عصرنا يحددها التنظيم العقلاني للاقتصاد والسياسة، ولعيشنا مع الكائنات الإنسانية الأخرى، والشعوب الأخرى، ولتفاعلات القوى السياسية اليوم. فلم تعد آمال الأجيال الجديدة وتوقعاتها تتجه نحو اللامحدد، أو اللامنظّم، أو الغريب، إنما تتجه نحو إدارة وظيفية وعقلانية للعالم. فهناك تخطيط عقلاني، وحساب عقلاني، ورصد عقلاني تمارس قوة مطردة وقسرية على ما اتخذته تعبيراتنا الروحية من أشكال. فلقد نأت عنا بعيداً تلك التأملات العميقة، والمعجزات الغامضة، والعاطفية النبوئية، التي أَسَرتنا ذات يوم. ويظهر هذا المناخ فلسفياً في اتجاه متنامٍ نحو الوضوح والدقة المنطقيين، وفي ما يطالب به من وجوبِ خضوع جميع أقوالنا

لمبدأ القابلية على التحقق[1]. فتزيّن العلمُ مرة أخرى بإيمان مطلق كما هو في الإلحاد الماركسي، أو الإيمان السائد في العالم الغربي بالتقنية التي اختزلت كل شيء؛ ومرةً أخرى يطالبُ العلمُ من حيث إيمانُه المطلق بنفسه الفلسفةَ بتسويغ وجودها ذاته.

أصوّر هذا المشهد لأن المرء يجب أن يلمّ به إذا أراد أن لا يفهم عمل هيدغر من مجرد منظور تاريخي، وإذا أراد أن لا ينظر إلى هذا العمل كحركة فكرية بطيئة تنطلق من الماضي القريب وتنمو لتصبح أغرب فأغرب في أثناء تطورها البعيد. إن الإلمام بهذا التحول يتيح لنا وضع هيدغر قريباً من حاضرنا الراهن، أو لنقل بتعبير آخر إنه يتيح لنا فهم عمله سؤالاً ملقىً على هذا الحاضر. إن الاختزالية التقنية التي يفوح بها عصرنا ليست دحضاً لفلسفة هيدغر؛ بل على العكس فهو تفكرَ فيها بصرامة وجذرية بحيث أن الفلسفة الأكاديمية لقرننا لم تنصفه.

إن قدراً عظيماً من فكر هيدغر، سواء أكان مبكراً أم متأخراً، يبدو، بالطبع، نقداً ثقافياً. فالصرخات الكئيبة القلقة

(1) وهو المبدأ الشهير الذي رفعته الوضعية المنطقية معياراً للفصل بين القول ذي المعنى والقول الغفْل من المعنى. وستكون فلسفة هيدغر، حسب هذا المعيار، قولاً غير ذي معنى. انظر الفصل الرابع حيث يشير غادامير بإيجاز إلى النقد الذي وجهه رودولف كارناب لمفهوم العدم كما يطرحه هيدغر. (المترجمان)

المتبرمة من التماثل، والرتابة، والتسطيح التي تأخذ بتلابيب كل جانب من جوانب حياتنا تضع ثقتنا بالتقدم التقني موضع شك؛ هذه الثقة التي تعتبر واحدةً من أعظم ما يصاحب عصرنا التقني. والانتقادات الثقافية المعاصرة تتهم الثقافة التقنية باختزال الحرية وكبحها، ومع ذلك فإن هذه الانتقادات تثبت العكس. فهيدغر، من جهة أولى، أكثر غموضاً. فمنذ البداية كان نقده الحادّ والمتقد للـ«هُم they»، «والفضول»، و«الثرثرة التافهة»، ومن ثم «الغوغائية»، و«الابتذال»، التي يظل فيها الموجود الإنساني «للحظة وفي أغلب الأحوال»، أقول كان هذا النقد موضوعاً ثانوياً فقط (ورغم ذلك فهو نقد لا يمكن تجاهله). لا شكّ في أن هذا النقد الوهّاج حجب، في بادئ الأمر، الموضوعَ الأساسي لفكر هيدغر وبؤرتَه. ومع ذلك، فإن ما يحدد مهمة هيدغر هو التلازم الضروري بين الأصيل وغير الأصيل، والجوهري وغير الجوهري، والحقيقة والخطأ. وفي الواقع، ينبغي أن لا يوضع هيدغر في سلسلة النقاد الرومانسيين للتقنية؛ فهو يحاول أن يفهم بدقة جوهر التقنية ذاتها، حتى أنه يفكر في ذلك الجوهر سلفاً؛ لأنه يحاول التفكير بحقيقته.

إن كلَّ من عرف هيدغر الشاب يستطيع أن يشهد على هذا استناداً إلى مظهره الخارجي: فمظهره لا يتطابق، في الأقل، مع الصورة التي نتخيلها في العادة عن فيلسوف. وأنا أذكر كيف التقيته للمرة الأولى في ربيع عام 1923. إذ سمعت همهمات في

الحلقات الفلسفية بماربورغ عن نابغة ظهر بفرايبورغ، وعن تقارير مكتوبة تدور حول الأسلوب غير المألوف لمساعد هوسيرل كانت تتناقلها الأيدي. فذهبت قاصداً زيارته في مكتبه بجامعة فرايبورغ. وما أن دخلت الرواق حتى رأيت شخصاً يخرج من مكتبه بصحبة شخص آخر: لم يكن ضخماً، ولكنه كان صغير الجسم وعابساً. فانتظرت في الخارج بصبر مفترضاً أن هناك شخصاً آخر ما يزال مع هيدغر. ولكن هذا الشخص الآخر الذي كان قد خرج كان هو هيدغر نفسه. بالطبع، كان مختلفاً تماماً عن أساتيذ الفلسفة الذين عرفتهم. فبدا لي أشبه بمهندس، أو تقني: كان مقتصداً في حديثه، وعملياً، ومتحفظاً، ومفعماً بطاقة صلبة، ولا يتمتع بتلك الطبيعة العفوية التي يتمتع بها الإنسان المثقف.

على أية حال، فإذا ما أراد المرء أن يتفرَّس في وجه هيدغر، فإنه ما أن يلمح، للمرة الأولى، نظرة عينيه حتى يعرف أن هذا الرجل كان وما يزال رؤيوياً. إنه مفكرٌ يرى. وفي الحقيقة، فما أراه أساساً في فرادة هيدغر بين معلمي الفلسفة في زماننا هو تلك الأشياء التي يصورها بلغة غير مألوفة إلى حد بعيد، وغالباً ما تنتهك التوقعات «المرعية»، وهي أشياء مرسومة بطريقة يمكن رؤيتها حدساً. وهذه «الرؤية» لا تحدث فقط للحظتها مكتشفة كلمة أخّاذة، وحدساً يتوهج للحظة. والتحليل المفهومي بأسره لا يُعرض كسلسلة سجالية تنتقل من مفهوم إلى

آخر، إنه بالأحرى تحليل يتكون عَبر مقاربة الشيء نفسه من منظورات متنوعة، وبذلك يُوهَب الوصفُ المفهومي طبيعة كطبيعة الفنون التشكيلية؛ أي يُوهَب واقعاً ملموساً وثلاثيَّ الأبعاد.

كان الشيء الأساسي الذي تعلّمه ظاهراتية هوسيرل هو أن المعرفة معاينة وحدس intiuition (Anschauung)[2] في المقام الأول؛ أي أنها تتحقق عندما تتم رؤية شيء ما بنظرة شمولية واحدة. والإدراك الحسي sense perception ـ الذي يضع الموضوع أمام العين في تعينه المتجسد ـ هو النموذج الذي

(2) لمترجم الكتاب إلى الإنجليزية هامش طويل نسبياً يتعلق بقصور ترجمة الكلمة الألمانية Anschuung إلى كلمة حدس intuition. يقول فيه إن هذه الترجمة تكون سليمة حين يتعلق الأمر بعمانوئيل كانط، أو هوسيرل، ولكن غادامير يريد من هذه الكلمة أن تشير إلى قدرة هيدغر على رؤية شيء ما من حيث هو كل بصورة غاية في الحيوية، ومن ثم يصور هذه الرؤية في لغة مكتوبة بحيث أن الآخرين يستطيعون رؤية ذلك الشيء بالحيوية ذاتها. وهذه القدرة يسميها غادامير «قوى هيدغر على تطويع الأشياء». لذلك فإن كلمة الحدس سوف تحجب هذا المعنى الذي يذهب إليه غادامير؛ لأن للحدس أصولاً خفية، في حين تتمثل قدرة هيدغر في قدرته على إيصال ما يراه بحيوية إلى الآخرين. ورغم ذلك قررت أن أستخدم كلمة حدس ليس من أجل السير على ما جرت عليه العادة في الترجمة، ولكن لكي يتبين للقارئ [الإنجليزي بالطبع] القصور الذي يكتنفها. الترجمة الإنجليزية.

بمقتضاه يجب التفكير بالمعرفة التصورية. فكل شيء يعتمد على الإنجاز الحدسي للشيء المقصود. وقد تعلمنا، في الحقيقة، من براعة هوسيرل الفكرية المخلصة فنَّ الوصف؛ وهو فن يقوم المرء فيه بصبر بالإحالة على المنظورات المتعددة والمتباينة ومقارنتها، ومن ثم إحضار الظاهرة المقصودة في شكل مصقول جيداً من خلال لمسات بارعة. فبدا ما كشفه منهج هوسيرل الظاهراتي شيئاً جديداً؛ وتكمن جدَّته في أنه كافح من أجل أن يستعيد بوسائل جديدة شيئاً قديماً منسياً (ومطروحاً جانباً). لاشك في أن عصور التفلسف العظيمة، كعصر أثينا في القرن الرابع قبل الميلاد، أو عصر يينا Jena عند منعطف القرن التاسع عشر، عرفت كيف تحصد ما يتمتع به حدسٌ ما من خصوبة باستخدام المفاهيم الفلسفية بحيث أن خصوبة هذا الحدس تُزرع في القراء والمستمعين. وعندما اعتلى هيدغر المنبر، كانت أفكاره مهيأة لأدق التفاصيل، وفي أثناء محاضراته، كانت هذه الأفكار تعيد الحياة لأعظم التفاصيل. فخلال المحاضرة، كان يلقي نظرةً عجلى مرة إثر مرة، ويطل من النافذة؛ فيرى ما كان يفكر فيه، ويجعلنا نراه. وعندما سُئل هوسيرل عن الظاهراتية، كانت إجابته صحيحةً تماماً، كما تعود أن تكون إجاباته ما بعد الحرب العالمية الأولى، فقال: «إن الظاهراتية هي أنا وهيدغر».

لا أعتقد أن هوسيرل كان يجاري فقط العادة المهذبة، فقال «هيدغر وأنا». فهو أخذ مهمته بجدية المبشر، ومن الممكن

تماماً أنه شعر في أثناء فترة العشرينيات أن تلميذه هيدغر لم يكن مجرد مساعد كان يعمل على استئناف عمله في الحياة بصبر. فصعوده السريع إلى القمة، وما أثاره من جاذبية لا تقاوم، واستعداده العاصف، لابد من أنها بثّت في نفس هوسيرل، الإنسان الصبور، الريبة من هيدغر كارتيابه الدائم من نيران ماكس شيلر البركانية. وفي الحقيقة كان التلميذ مختلفاً عن أستاذه التقني البارع في شؤون الفكر. فهيدغر كان شخصاً مكتنفاً بالتساؤلات العظيمة والأشياء النهائية، شخصاً يخفض جناح الذلّ لخيوط وجوده الدائمة؛ فكان مهموماً بالله والموت، والوجود والعدم، ودُعي إلى الفكر كمهمة لحياته. فكانت هذه هي التساؤلات الملتهبة لجيل كان قد تصدّع اعتداده بتراثه الثقافي والتربوي؛ تساؤلات عذّبت جيلاً شلّه رعبُ مجزرة الحرب العالمية الأولى؛ وهذه التساؤلات كانت، أيضاً، تساؤلات هيدغر.

وفي ذلك الوقت بالضبط، ظهرت مراسلات فان كوخ التي عكس اضطرابُها المثير الشعورَ بالحياة في تلك السنوات. فكانت مقتطفات من هذه الرسائل على طاولة هيدغر وتحت دواته، فكان يقتبس منها أحياناً في محاضراته. كما أثارتنا روايات ديستويفسكي؛ فالتمعت في كل طاولة تلك المجلدات الحمر مثل نار على علم. وبوسع المرء أن يحسّ بنفس الأسى في محاضرات يلقيها هيدغر الشاب؛ فأضفى عليه هذا قوة إيحائية

لا تقاوم. وفي دوامة التساؤلات الجذرية ـ التساؤلات التي طرحها هيدغر، أو التساؤلات التي طرحت نفسَها عليه، أو التساؤلات التي طرحها هو على نفسه ـ بدا أن الهوة التي اتسعت في أثناء القرن التاسع عشر بين الفلسفة الأكاديمية والحاجة إلى رؤية للعالم قاربت على الانطمار.

وهناك جانب آخر من هيدغر يكشف عن شيء داخلي: إنّه صوتُه. بدا هذا الصوت، الذي كان آنذاك قوياً وعميقاً حتى في طبقاته الدنيا، مقيّداً، ومرهِقاً، حتى لو لم يكن مدوياً جداً، عندما يرتفع إلى طبقات أعلى خلال الإثارة التي تحفل بها المحاضرة. فبدا دائماً أنه صوت قريب من الحافة، وعلى وشك أن يهوي؛ صوت نذير كما أنه هو نفسه في حالة إنذار. ومن الجلي أن لا عيب في الصوت، أو في عملية التنفس التي تحدث في أثناء الكلام، يدفعه إلى حافة الكلام القصوى وتخمه النهائي. والحقيقة بالضبط هي أن **الكائن المقود** إلى حافة التفكير القصوى وتخمه النهائي بدا مسؤولاً عن انحباس الصوت وانقطاع النفس.

يخبرني الناس اليوم أن هذا الصوت وطريقته في إلقاء المحاضرات يمكن أن يُسمع على أسطوانات التسجيل. وأنا أستطيع أن أفهم جيداً كيف أن الكلمات المسجلة تكتسب بُعداً جديداً، وتصبح أسهل على المقارنة عندما تُسمع بصوت المؤلف بهذه الطريقة. وعلى الرغم من هذا، فأنا أعتقد أن من

ينتمي إلى الجيل القديم الذي خبر شخصياً الإثارة التي تشيعها محاضرات هيدغر سوف يعذرني عن قولي عن هذا النوع من إعادة الإنتاج التقنية في أسطوانات تسجيل لفكر يكشف عن ذات هيدغر بأنه نوع من أنواع التحنيط؛ فلا حياة في مومياء مفكرة. ولكن كانت هناك حياة، ولا زالت، في فكر هيدغر. الحياة التي هي محاولات، وغوايات، ورهانات، وطرق. إن إحدى المفارقات الأكثر فرادة التي تتعلق بتأثير فكر هيدغر هي، كما تبدو لي، أن هذا الفكر أحدث تياراً متنامياً باطراد من التأويلات المكرسة لفكره، ولكنه تيار يحاول بعناية مُوَسوسة من أجل تنظيم فكره، وإعادة بناء تعاليمه بناء منهجياً. وكم يدهشني هذا الأمر، بصرف النظر عما إذا كانت هذه التأويلات تتمّ بجهد مخلص لفهم عمله، أم نتيجة لتهكم ساخر، أو ربما نتيجة لإنكار متحيّر؛ فمحاولة كتابة ملخص مبسط منهجياً عن فكر هيدغر ليس أمراً غير ذي جدوى فقط، بل هو مؤذ فوق ذلك. فبعد كتابه **الوجود والزمان** عام 1926 ـ الذي طرح فيه تساؤلا مفرداً وقام بسبره ـ لا يوجد عمل واحد من أعمال هيدغر يعمل على مستوى مفرد وموحد؛ فجميعها تنتمي إلى مستويات مختلفة. فهي أشبه بارتقاء مطرد تتحول فيه باستمرار جميع مواضع النظر والمنظورات؛ إنه ارتقاء يمكن أن يضلّ فيه المرء طريقه بسهولة، وبعد ذلك عليه أن ينسحب إلى أرضية الحدس الظاهراتي الصلبة، ولكن فقط من أجل أن يبدأ ثانية بارتقاء جديد.

يقدِّر الناس عموماً أن تحليل العالم الذي يتضمنه كتاب **الوجود والزمان** هو نموذج رائع للتحليل الظاهراتي، ولكنهم يميلون في الوقت نفسه إلى ظن مفاده أن كتابات هيدغر اللاحقة أصبحت عالقةً أكثر فأكثر بعُقَدٍ من المفاهيم الأسطورية التي لا يمكن الخروج منها. وثمة شيء من هذا، بقدر ما توثق هذه الكتابات عجزاً في اللغة، لغة قادت إلى بضع محاولات إنقاذية مشكوك فيها نوعاً ما. ومع ذلك، على المرء أن يتجنب بحذر الإيحاء بأن هذا يكشف عن أن هيدغر كان يفقد قوته الظاهراتية. ولا يحتاج المرء سوى أن يقرأ في كتاب هيدغر عن نيتشه الفصل الذي يتناول العاطفة، والانفعال، والشعور حتى يبدأ باطّراح شكوكه. فالسؤال الذي يجدر بنا إثارته هو: «لماذا ما تزال قوة الحدس الظاهراتي عند هيدغر، الحدس الذي نخبر استمراريته بذهول في كل مواجهة لنا مع هيدغر خلال وقتنا الحاضر، أقول لماذا ماتزال هذه القوة غير كافية؟ فما هو نوع المهمة التي أغرق نفسه فيها؟ وما نوع العجز الذي يحاول إنقاذ نفسه منه؟

درج نقاد هيدغر على القول إن فكر هيدغر، بعد انعطافته المعروفة، لم يعد واقفاً على أرضية صلبة. فيقال إن **الوجود والزمان** عمل تحرري استثنائي شُيِّدت فيه أصالة الدزاين، وأحرزت من خلاله مهمةُ التفكير الفلسفي حدةً ومسؤوليةً جديدتين. ولكن يقال، أيضا، إن هيدغر بعد انعطافه ـ وهو

منعطف يُربط بحماقته السياسية المضطربة التي حدثت نتيجة توقه إلى القوة وانخداعه بالرايخ الثالث ـ لم يعد قادراً على الحديث عن أشياء يمكن البرهنة عليها. فمثل متهجِّد بأسرار إله، كان هيدغر يتكلم عن «الوجود». وكما الأسطوري والغنوصي، يتكلم كملقَّن من دون أن يعرف ما يقول. يقول: الوجود ينسحب، الوجود يحضر، العدم ينعدم، اللغة تتكلم. فما نوع هذه الكائنات ؟ فهل هي أسماء ـ وربما أسماء شفرة ـ لكائن مقدس؟ هل من يتحدث إلينا عالم لاهوت، أو ربما نبي يتكهّن بقدوم الوجود؟ وبأي شرعية يتكلم؟ وفي هذرٍ كهذا، أين هو الضمير الحيّ المأمولُ من الفكر؟

يثير الناس هذه التساؤلات من دون أن يدركوا أن جميع تعبيرات هيدغر هذه تتكلم من موقع ضدّي. فقلد أُعدّت هذه التعبيرات وشُحنت بخرق استفزازي لاذع ضد فكر غطّ في مألوفية ما؛ مألوفية تؤمن أن فعالية تفكيرنا العفوية هي التي «تفرض» شيئاً ما بوصفه كياناً، أو تسلب شيئاً ما وجوده وحقيقته، أو «تبتكر» كلمة ما. والمنعطف الشهير، الذي تكلّم عليه هيدغر ليبيّن قصور تصوره المتعالي عن الذات في **الوجود والزمان**، يمكن أن يكون أي شيء سوى أن يكون قلباً اعتباطياً لعادة فكرية حدثت بقرار طوعي. وفي الحقيقة كان أن حدث له شيء ما ليس من نوع الإلهام الصوفي، إنما هو موضوع فكري في غاية البساطة والإكراه، كما يمكن أن يحدث أحياناً للفكر

بحيث يتجاسر على دفع نفسه إلى الحافة. فمن الضروري، إذن، أن نستوعب هذا الموضوع الفكري الذي حصل لهيدغر بطريقة تصدق على الطبيعة الدينامية الداخلية لهذا الموضوع نفسه.

ففي المنعطف الذي طرأ على فكره، يصبح الوجود نقطة الانطلاق؛ فلا يعود الوعي الذي يفكر في الوجود هو المبتدأ، ولا الدزاين الذي يعتمد على الوجود، ويفهم نفسَه من حيث علاقته به، ويكون معنياً بوجوده. وهكذا، فإن هيدغر لا يطرح سؤال الوجود بشكل واسع في كتابه **الوجود والزمان** كما هو مفترض. فبعد العام 1930 بدأ هيدغر الكلام على المنعطف، رغم أن المرة الاولى التي تكلم فيها علانية بهذا الصدد كانت بعد الحرب العالمية الثانية في مقالته «رسالة في الإنسانوية»؛ وهي مقالة تعد أجمل مقالاته نظراً لسجوّ أسلوبها الفريد، وكتابتها التي تبدو كما لو أنه تقصد فيها استخدام الشكل غير الرسمي للضمير المُخاطَب «أنت du». وكانت هذه المقالة قد سبقتها سلسلة تأويلاته لشعر هولدرلين التي تشهد، بشكل غير مباشر، على حقيقة أنه كان يُعمل الفكر للبحث عن لغة جديدة تناسب استبصاراته الجديدة؛ وفي الواقع كانت شروحه لقصائد هولدرلين الصعبة عملية تماهٍ من نوع ما. بيد أن محاولة تقديم تفسير لهذا التحريف [أي تأويل شعر هولدرلين على غير ما هو مألوف، م] الذي استخدمه هيدغر لإحداث هذا التماهي ستكون محاولةً بائسة. فهي تستطيع أن تخبرنا فقط بما يعرفه جيداً كل

من يتتبع فكر هيدغر؛ بمعنى أن هيدغر يرجِّع صدى ما اتخذه مهمة له، فما أن يستغرقَ المرءُ بصدق في موضوعاته الخاصة يكون قادراً على سماع، فقط، الإجابة التي وُعِد بها على تساؤلاته. والمدهش هو أن أعمال هولدرلين كانت قادرة على تأكيد حضور كهذا لمفكر حاول أن يفكر في هذه الأعمال كموضوع يخصه هو وطبقاً لرؤيته الخاصة به. ويبدو لي أنه لا توجد محاولة لمواجهة شعر هولدرلين منذ محاولة هيلنغراث Hellingrath تضاهي محاولة هيدغر في تركيزها، ومن ثم في قوتها في الكشف أيضاً رغم كل التشويهات والتمثيلات السيئة. ولابد من أن ذلك مثّل لهيدغر انعتاقاً أصيلاً ـ نوعاً من حلّ عُقد لسانه ـ عندما وجد نفسه، بوصفه مؤوّل هولدرلين، حراً في بحثه عن طرق جديدة في التفكير. فاستطاع التحدث عن السماء والأرض، وعن الفانين والآلهة، وعن الرحيل والوصول، وعن الصحراء والبيت، وكذلك عمّا فُكِّر وما سيُفكَّر فيه. وعندما ظهرت، لاحقاً، مقالته «أصل العمل الفني»، التي نشرت في 1950، وكان جزء كبير منها قد ألقي عام 1936 في فرايبورغ، وزيورخ، وفرانكفورت؛ كان بوسع المرء أن يسمع فيها نغمةً جديدةً. فاستخدام كلمة **الأرض** earth[3] محضَ وجود العمل

(3) إن البشر بوصفهم كائنات فانية يقيمون على [في] الأرض. وتؤلف الأرض مع السماء، والفانين والآلهة وحدة رباعية بسيطة =

الفني توصيفاً مفهومياً بيّن أن تأويلات هيدغر لهولدرلين (وكذلك محاضراته عنه) كانت مراحل في طريق تفكيره.

فمن أين انحدرت هذه الطريق؟ وإلى أين قادت؟ فهل كانت طريقاً مغلقةً، أم أنها قادت إلى غرض ما؟ من المؤكد أنها لم تقد إلى قمة جبل تمنح المرء نظرة تكشف من دون جهد عن التشكيلات المنثلمة لمنظر طبيعي. ومن المؤكد، أنها لم تكن من دون عطفات، وارتكاسات، وبدايات خاطئة. وعلى الرغم من هذا، لا تزودنا أعمال هيدغر اللاحقة بسلسلة جهود غير هادفة تتكشف في النهاية عن فشل؛ لأن هيدغر ببساطة لم يكن قادراً، على الإطلاق، على أن يحدد بوضوح ما الوجود؛ فهذا الوجود الذي لا يُتصور بأنه وجود لموجود، يُقال أحياناً إنه يمكن أن يكون موجوداً من دون موجود، وفي أحيان أخرى يقال إنه غير قادر على أن يكون من دون موجود (أو لا يكون). وفي أي حال، ثمة بداية وسلسلة خطوات تتابع على الطريق.

كان السؤال الأول الذي جاء في البدء هو: ما حقيقة وجود الدزاين؟ من المؤكد أنه ليس مجرد وعي. ولكن ما نوع هذا الوجود الذي لا يدوم ولا يُحصى كما تدوم النجوم، وكما

= ومنسجمة. تقوم الأرض بدور الحامل الذي يدع الأشياء تحضر. والعمل الفني هو الصراع بين العالم الذي ينفتح وتستر الأرض التي تظهر منه. (المترجمان، عن المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر).

تُحصى الحقائق الرياضية، إنما هو يتضاءل بثبات مثل الحياة العالقة بين الميلاد والموت، ومع ذلك فرغم تناهيه وتاريخيته يكون موجوداً «هناك a there»، و«هنا a here»، و«الآن a now»، وحضوراً لحظوياً، ليس كنقطة جوفاء، بل كزمانية مشبَّعة، وكلية متراكمة؟ فوجود الدزاين يُتصور بالضبط مثل ال«هناك da» ـ [الذي يؤسس أصالة الإنسان زمكانياً، م] ـ الذي لا يكون فيه المستقبل والماضي مجرد لحظات تتدحرج نحو الحاضر، ومن ثم تنداح عنه، بل يكون المستقبل هو المستقبل الذي يخص كل فرد، والتاريخ الشخصي لكل فرد يؤسس وجود الفرد منذ لحظة الولادة فصاعداً. ولكون هذا الدزاين يشرع projects بنفسه في مستقبله الخاص، يتعين عليه أن يقبل ذاته في تناهيها ـ وهنا يكتشف المرءُ نفسَه «منقذفاً thrown»[4] في الوجود ـ وهذا

(4) الشروع هو التكوين الأنطولوجي للفهم. فالشروع يشرع بوجود الموجود هناك نحو تحقيق وجوده، ونحو ما له معنى. فطبيعة الفهم بوصفه شروعاً يؤسس الموجود في العالم في ما يتعلق [بوجوده] «هناك» باعتبار أن هذا «الهناك» هو الإمكانية التي يمكن أن يحققها الموجود. يتيح الشروع الفرصة للموجودات أن تحقق ممكنات وجودها. لا يعني الشروع خطة قد تم التفكير فيها سلفاً. والفهم، في شروعه، لا يدرك موضوعاتياً ما يشرع به، إنما يلقي أمامه الإمكانية كإمكانية، ويدعها تتحقق بما هي كذلك. فشروع الموجود هناك من حيث إمكانيته الفريدة في تحقيق وجوده قد تم تسليمها إلى واقعة انقذافه في ال"هناك». ويقول إنوود في كتابه =

التناهي finitude، وليس الوعي الذاتي أو العقل أو الروح، هو

= معجم هيدغر: «إن الشروع عند هيدغر لا يعني خطة معينة أو مشروعاً معيناً؛ إنما هو ما يجعل خطة معينة أو مشروعاً معيناً ممكنين... وهويتحدث أحياناً عن شروع شيء ما على شيء آخر؛ مثل أن الفهم يشرع وجود الدزاين على «بحثه عن تحقيق أغراضه»، أو على معنى عالمه؛ أو أن الفهم، أو الدزاين نفسه، يُشرع على ممكناته؛ أو الموجودات تُشرع على وجودها، أو الوجود يُشرع على الزمان. إن الشروع حر. فهو ليس محدداً بمعرفة قبلية، أو رغبات مسبقة، مادمنا نستطيع، في ضوء شروع معين، أن تكون لدينا معرفة أو رغبات معينة. وشروع معين لا يُشرع به شيئاً فشيئاً من خلال خطوات تدريجية، إنما هو يجري مرة واحدة، من خلال وثبة إلى الأمام. أما مفهوم الانقذاف Thrownness فيشرحه المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر كما يأتي: «ينتمي الانقذاف إلى وقائعية الموجود هناك. هي ليست واقعة منتهية، ولا واقعة قارة. إن وقائعية الموجود هناك تكون هكذا مادامت تكون ما هي عليه، فالموجود هناك يبقى منقذفاً، ويُستدرج إلى اضطراب لاأصالة الهُم. إن الانقذاف، الذي تترك فيه الوقائعية نفسَها أن تُرى ظاهرياً، ينتمي إلى الموجود هناك. إن الموجود هناك موجود وقائعياً. إنه منقذف في الشروع. ويقول إنوود في كتابه معجم هيدغر: "إن الشروع يختلف عن الانقذاف كونه من إنجاز الدزاين نفسه، إما الانقذاف فهو واقعة تلازم وجوده». ونحن اخترنا كلمة شروع لأنها تفيد نفس المعنى المراد من المفهوم إلى حد كبير تقريباً. ففي لسان العرب نجد الآتي: ودور شارعة إذا كانت أبوابُها شارعةً في الطريق. وقال ابن دريد: =

الوقائعية facticity التي تصبح لدى هيدغر الكلمة الرئيسة التي استخدمها عندما استهل للمرة الأولى سؤال الوجود.

ولكن ما هذا الـ«هناك da» الذي استخدمه هيدغر لتسمية «الحقيقة الإنسانية Dasein التي تنطوي عليها الكائنات الإنسانية»؛ فهذه كلمات تفوح منها رائحة سرٍّ روحي؟ من المؤكد أن هذا الـ«هناك» لا يعني مجرد شيء حاضر، بل يدلُّ، في الحقيقة، على حدث. فكل ما هو «هناك»، هو مثل جميع الأشياء الأرضية، يتضاءل، ويزول، ويسمّر في النسيان، ومع ذلك فإنه «هناك» لأنه متناهٍ، أي أنه يعي تناهيه الخاص به. وما يحدث هناك، ما يحدث بوصفه «هناك»، هو ما يدعوه هيدغر لاحقاً وضوح الوجود[5]. هو وضوح يلجه المرء بعد مسير لانهائي في

= دورٌ شوارع على نهج واحد. وشرع المنزل إذا كان على طريق نافذ. وفي الحديث كانت الأبواب شارعة على المسجد، أي مفتوحة إليه. ويقال شرعت الباب الى الطريق أي أنفذته اليه. وشرع البابُ والدارُ شروعاً أفضى إلى الطريق، وأشرعه اليه... وهذا كله راجع إلى شيء واحد إلى القرب من الشيء والإشراف عليه».

(5) يستخدم هيدغر هذا المصطلح الرئيس اسماً لتكشف الموجود في العالم. فالموجود الإنساني منوّر داخلياً ومشرق. والوضوح الذي يجعل الموجود هناك مفتوحاً وساطعاً أمام نفسه هو الهمّ care. وعبر هذا الوضوح فقط يمكن إلقاء الضوء على شيء ما، ووعيه، وامتلاكه معرفياً. وهيدغر يوحد الوضوح المنير للموجود هناك بأية وحدة زمانية. وفي الثلاثينيات أعاد هيدغر التفكير بمفهوم =

ظلمة غابة، وعلى حين غرة تتبين كوة خلل الأشجار ينساب منها نور الشمس؛ وما إن يلج المرءُ النور تلفُّ الظلمةُ آخرَ. وهذه بالتأكيد ليست صورة رديئة لقدر الموجودات الإنسانية المتناهية. فعندما مات ماكس شيلر في العام 1927، قال هيدغر في نهاية إحدى محاضراته الكلمات التأبينية الآتية: «إن طريقاً فلسفية هوت نحو الظلمة ثانية».

بيد أن سؤال هيدغر الذي يتعلق بوجود الإنسان لم يهيأ من أجل «توصيف جديد للموجودات الإنسانية»، أو من أجل تأسيس أنطولوجي جديد لأنثروبولوجيا فلسفية. ومن المؤكد أن

= الوضوح ضمن إطار نظريته عن الحقيقة. فهو هنا يؤول الحقيقة [الأليثيا aletheia]، بأنها وضوح. فوضوح الموجود هناك من حيث هو هناك يعني تكشف الوجود. فالوجود يسفر عن نفسه في الوضوح بوصفه عملية تكون ماهية beingness الموجودات، ويحجب نفسه بوصفه وجوداً. والتنوير الذي يؤديه الوضوح يجعل تاريخ الوجود ممكناً، ويفسر نسيان الوجود في تاريخ الميتافيزيقا. وبنية الوضوح رباعية كونها محصلة لعبة زمانية مكانية. كما ويلعب الوضوح دوراً مهماً في نظرية الفن عند هيدغر. فالفن هو وضع يحدث في عمل الحقيقة، ويكون ممكناً فقط عندما يكون هناك وضوح في مجال الكيانات الكلي. وهذا الوضوح كما العدم يغلف جميع الموجودات، ويمكِّن العمل الفني من أن يتيح له أن يشع من حيث بساطته ووجوده الجوهري. وبهذا الشكل، ينير العمل الفني الوجود الذي يحجب ذاته. المترجمان عن المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر.

أنثروبولوجيا كهذه لم يكن بإمكانها أن تتأسس فقط على القلق Angst[(6)] والموت، أو على السأم والعدم، وإنما كان عليها أن تأخذ في اعتبارها، أيضاً، الانفعالات السارّة والأمزجة النفسية البناءة. ومع ذلك، فلكون السؤال يتعلق بـ«الوجود»، عليه أن يرود تلك الأماكن حيث يبرز الـ«هناك» بصورة جلية أمام الموجودات المتقهقرة كما في الـ«عدم» الذي يكشفه القلق، أو

(6) يترجم مصطلح angst الألماني إلى anxiety، وأحياناً يترجم إلى dread كما يفعل ويرنر بروك، مثلاً، في كتابه Existence and Being. ويترجم في العربية إلى «القلق، الخوف، الحصر النفسي»، وسنترجمه هنا إلى «القلق». يقول ويرنر بروك: «إن كيركغارد هو الذي أدخل مفهوم القلق angst في النقاش الفلسفي الحديث. وكيركغارد وهيدغر يميزان بين هذا المفهوم والخوف fear، لأن الخوف هو خوف من شيء محدد». وكيركغارد يقول: «إن القلق هو حقيقة الحرية كإمكانية قبل أن تصبح هذه الإمكانية شيئاً واقعاً»، وموضوع القلق هو«العدم». ويضيف ويرنر في ملاحظة هامشية أن سيغموند فرويد ميّز في كتابه Introductory Lectures on Psychoanalysis بين القلق والخوف بطريقة مشابهة بقوله: «إن القلق متعلق بحالة عقلية قائمة بذاتها بصرف النظر عن موضوعها، في حين يوجه الخوف انتباهه نحو موضوع ما». انظر Existence and Being by Martin Heidegger with an introduction and analysis by Werner Brock، p. 44. والمعجم التاريخي لفلسفة هيدغر ينسب القلق إلى الوجود الأصيل، أما الخوف فإلى الوجود غير الأصيل. القلق يكمن في مواجهة الموت. (المترجمان)

في فراغ السأم. غير أن الوضوح الذاتي للوجود لا يحدث فقط في ما هو «هناك da» الذي هو الموجود الإنساني، إذ يبدو لي أن هيدغر خطا خطوة مهمة جداً في إشارته إلى العمل الفني بوصفه حدوثاً للحقيقة. فهو يبين أن العمل الفني ليس مجرد نتاج عملية إبداعية بريئة، إنما هو عمل يتمتع بإشراقته في ذاته، إنه «موجود هناك» «حقيقي جداً، وذو وجود تام جداً». فكل شخص شاهد هيكلاً إغريقياً في سلسلة جبال اليونان الرائعة سوف يؤيد هيدغر في هذه النقطة؛ ففي الهياكل الإغريقية ذات الأبعاد الصغيرة، والدقيقة تقريباً، التي يظهر منها عالمٌ أساسي من العظمة الطاغية المصروعة، في هذه الهياكل تكون الأرض والسماء، الحجر والضوء أشياء أصيلة إلى حد بعيد؛ أشياء تحدث «هناك» من حيث ماهيتها الحقيقية.

ومرة أخرى نصل مع مقالة «الشيء» The Thing إلى طور جديد يقدم نظرة أخرى. ففي هذه المقالة، ليس فقط العمل الفني، أي الحدث الذي يتكشف عن عالم ويدعمه، هو ما يُمنح منزلة الوجود والحقيقة، بل أيضاً تلك الأشياء التي تستخدمها الموجودات الإنسانية. ومع ذلك فإن الشيء موجود فقط ـ فهو موجود في ذاته ويُدفع بقوة باتجاه العدم ـ لأنه يوجد وضوحٌ في غابة الوجود القديمة التي تطوي نفسها في نفسها.

وأخيراً لنتوقف عند الكلمة؛ يقول الشاعر ستيفان جيورجه في قصيدته «الكلمة» Das Wort «حيث تتوقف الكلمات، تكف

الأشياء عن الوجود». وهيدغر يعبر عن هذه القصيدة بوجع في بحثه الذاتي لاستنطاق «الكلمة» ـ هذه الغرابة السرية التي تقع في قلب الروح الإنسانية وصميمها ـ التي تدور حول الوجود. ولعل المرء يتخذ موقفاً غير ودي من جميع عبارات وصياغات هيدغر مثل: قَدَرُ الوجود، إنسحاب الوجود، نسيان الوجود، وما إلى ذلك؛ ولكن أي امرئ ذي بصيرة سيكون قادراً على أن يتصور ما يراه هيدغر، لاسيما ما يتعلق بالكلمة. فنحن جميعاً نعرف أن هناك كلمات تؤدي دور إشارات (حتى إذا كان هذا الذي يشار إليه هو «العدم»)، وهناك كلمات أخرى ـ وهذا أمر لا يقتصر على الشعر فقط ـ تدل في ذاتها على ما تنقله. وهذه الكلمات تقترب، إذا جاز التعبير، من الشيء؛ أي أنها ليس قابلة للاستبدال، إنها الـ«الموجود هناك da» الذي يكشف نفسه في فعل كلامه. وجلي في هذه الحالة ما تعنيه الكلمة الجوفاء والكلمة المشحونة. وهذا هو «الوجود»، وهذا هو الغائب والحاضر الذي يمكن تعلمه من إيصال طريقة هيدغر في التفكير إلى نهايتها.

فمما لا ريب فيه أن المرء إذا ما أراد أن يتبين الطريق التي سلكَها تفكير هيدغر وفهمَها بوصفها السعي لسؤال مفكر ثابت الجنان، فيتعين عليه أن يبذل الجهد كي يتمكن من أن يراها بصورة تأملية [أي يشارك هيدغر تأملاته خارج حدود اللغة، م]. وإلاّ ففكر هيدغر يعبُرُ هائماً يائساً خلل غسق معتم لميتافيزيقا

هجرها الله. من الصحيح أن هذا التفكير يفتقر إلى لغة. ومع ذلك، فإن هذا الافتقار نفسه سوف يقنعه تماماً بمحاولة هذا التفكير القيام بتأملاته في غمرة نسيان الوجود. فاللغة ذهبت ضحية عصرنا التقني الذي يرى حتى إلى اللغة أداةً تقنية. فغدت اللغة ضرساً في عجلة «نظرية المعلومات». والمرء يواجه لدى هيدغر عجزاً في اللغة؛ وهذا مأزق لغوي صادفه هيدغر نفسه. ومع ذلك، فإن هذا العجز اللغوي هو، في التحليل الأخير، ليس المحصلة النهائية لجهد مفكر حاول أن يتفكّر في اللامألوف واللامُفكّرَ فيه. فربما كان هذا الفكر حدوثاً ينجرف عن بُعد؛ ومأزقاً نجد أنفسنا فيه من وقت لآخر. إن الكلمات لا تعود تتفتح كما الأزهار. إنما بدلاً من ذلك، تصبح الطرق التي تسلكها منتشرة ومخططة شأنها شأن الحالات التي تصمم من أجل السيطرة عليها. وتبدو الرمزية الرياضية، بلغتها فائقة التجريد، ملائمة على نحو فريد لمهمة السيطرة على العالم وإدارته تقنياً. وقصورٌ في اللغة كهذا القصور لا يُصادف إطلاقاً، فمن الواضح أن هناك نسياناً لقصور اللغة هذا، وهو نسيان يمثل النظير لنسيان الوجود الذي يتحدث عنه هيدغر؛ وربما كان النسيان الأول تعبيراً عن النسيان الثاني، ودليلاً عاماً عليه.

ثمة شيء، ربما، لم يكن بالإمكان تجنبه هو أن لغة هذا المفكر غالباً ما تشبه تمتمة متعذبة لأنها لغة تصارع من أجل النهوض من نسيان الوجود، وأن تفكر في ما يستحق التفكير

فقط. فهذا الرجل هو نفسه الذي كان لكلماته وتعبيراته تلك القوة وذاك التأثير البصَريَّين اللذين لا نجد لهما نظيراً بين معاصريه؛ كلماته التي تتيح لنا أن نتفكر في الظواهر التي جُسدت مادياً، كلماته التي تجعل من الروحي محسوساً، وهو نفسه الذي يستخرج من أعماق كهوف اللغة كتلاً غاية في الفرادة، يحطم الأحجار المستخرجة فتفقد تماماً أشكالَها العادية، ويطوّف منقِّباً ومدققاً في عالم من صخور كلمات متشظية. وهذه السطوح الدقيقة، المعمولة بهذه الطريقة، تنقل رسالته. أحياناً يصل إلى اكتشاف حقيقي فتومض الكلمات فجأة، فيرى المرء بأمّ عينيه ما يقوله هيدغر. وأحياناً تشعر أن هناك صراعاً مأساوياً يتخلل عمل هيدغر من أجل الظفر بلغة قويمة ومفهوم مشحون بالقدرة على الكلام، وحينئذ يُستدرج المرء الذي يرغب في التفكير معه إلى هذا الصراع.

فلماذا يحدث هذا المأزق، وهذا القصور، في اللغة؟ لأن لغة الفيلسوف، وهذا هو شأن الفلسفة، هي لغة الميتافيزيقا والتراث الإغريقيين، وقد مرّت هذه اللغة عبر اللغة اللاتينية في الثقافة القديمة والعصور الوسطى وصولاً إلى اللغات القومية المعاصرة. لذلك تجد أن الكثير من الكلمات المفاهيمية في الفلسفة هي كلمات أجنبية. ولكن المفكرين العظام لديهم القدرة على أن يجدوا طرقاً جديدة للتعبير عمّا يريدونه؛ وهي طرق تؤمّنها لهم لغاتهم الأصلية. فأفلاطون وأرسطو، مثلاً، خلقا لغة

مفاهيمية مستمدة من لغة حياة معاصريهم الأثينيين وهي لغة طيّعة. ومن جهة اخرى، أدرك شيشرون كلمات لاتينية معينة أمكن أن تمر عبرها مفاهيم إغريقية. والشيء نفسه مع مايستر إيكهارت Meister Eckhart عند بداية العصور الوسطى، ولايبنز، وكانط، وهيغل الذين كانوا قادرين على بلورة طرق جديدة في التعبير عن اللغة المفاهيمية الفلسفية. وهيدغر الشاب، أيضاً، كان قادراً على الاعتماد على الموارد اللغوية في وطنه ألمانيا، وإطلاق قوى لغوية أثرَت لغتنا الفلسفية.

ومع ذلك، وجد هيدغر المتأخر نفسه في مأزق بالغ السوء. فليست فقط أعراف الآخرين المفاهيمية واللغوية حاولت باستمرار صدّه عن الوجهة التي حددتها تساؤلاته، بل أن أعرافه هو المفاهيمية واللغوية مارست عليه هذا الضغط؛ وهي أعراف حددها التراث الفكري الغربي. وبهذا كان تفكيره عرضة للتهديد لأن سؤاله كان سؤالاً جديداً. وهو ليس سؤالاً ميتافيزيقياً يتعلق بالموجود الأعلى [الله] ووجود الموجودات. إنما هو بالأحرى، سؤال يتعلق إلى حد بعيد بما يكشف أولاً الميدان لتلك التساؤلات، ويشكل الفضاء الذي تدور حوله تلك التساؤلات الميتافيزيقية. وفي الحقيقة، فإن سؤال هيدغر يطول ما اعتبره التراث الغربي غير قابل للتساؤل، أي: ما الوجود في المقام الأول. فلقد كان جميع الميتافيزيقيين العظام غير قادرين على الإجابة عن هذا السؤال لأنهم سألوا ما الذي يجعل من كيان ما

كياناً، أو ما هي الكيانات أساساً. فكانت الأدوات المفاهيمية التي طوروها كيما يوظفونها في إجاباتهم لا تقدم لهيدغر غير مساعدة محدودة في ما يخص سؤاله. فهم يعطون دائماً مظهراً خادعاً، كما لو كان من المشروع نوعاً ما عرض ضمانات تفيد بأن الكائن الذي يقف خلف كل ما عُرف سابقاً سوف يفصح عن نفسه يوماً ما. غير أن مهمة هيدغر كانت تعي إلى حد بعيد ذلك الشيء، أكثر من أي شيء آخر، الذي يمكن أن يصير موضوع المعرفة، ذلك الشيء الذي يجعل من المعرفة ذاتها، والمساءلة ذاتها، والتفكير ذاته أموراً في نطاق الممكن. وكل من يحاول أن يتفكر في الميدان الذي انحلّت فيه العلاقة بين الفكر وما تم التفكير فيه أولاً، يبدو أنه يضيع في ما لا يمكن التفكير فيه[7]. فالقول إن هناك وجوداً وليس عدماً، هو التعبير الجذري عن السؤال الميتافيزيقي الذي يتحدث عن الوجود كما لو أن هذا الشيء كان شيئاً معروفاً. فهل من طريق فكرية تلامس هذا الذي لا يُفكر فيه؟ وهيدغر يدعو هذا الطريق «التذكر rememberance» [في الألمانية Andenken]، وربما كان الصدى

(7) ذكر غادامير أنه يشير هنا إلى مفهوم Austrag لدى هيدغر (انظر مقالة هيدغر The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics)، وهذا مفهوم طوره دريدا لاحقاً إلى مفهوم الاخـ(تـ)لاف différance . . . (الترجمة الإنجليزية). ونحن قد فصلنا في هذا المفهوم في هامش رقم 2 الفصل الثالث عشر. (المترجمان)

الملتبس بين هذه الكلمة وكلمة «تبجيل» [في الألمانية Andacht] مقصوداً، بقدر ما تلامس الخبرة الدينية ما لا يمكن التفكير فيه مسبقاً بصدد الوجود أكثر مما يلامسه التفكير الميتافيزيقي. وما يمكن أن يقال عن الفكر يمكن أن يقال عن لغة الفكر أيضاً. فاللغة تسمي ما يمكن التفكير فيه وذلك الذي فُكرَ فيه؛ وهي لا تمتلك كلمة تعبر بها عن ذلك الذي لا يمكن التفكير فيه مسبقاً بصدد الوجود. وهيدغر كان يقول عن «الوجود هو ذاته» يثبط من عزيمة أولئك الذين يثير الوجود فضولهم. فهل «الوجود» عدم؟ وهل «العدم» عدم؟ والسبل التي طرقها هيدغر، وقد وصفنا بعضاً منها من قبل، تتيح للمرء أن يفكر في ما يسميه **بالوجود**. ولكن أنّى لي قول ذلك؟

كانت محاولات هيدغر الإنقاذية محاولات تنتهك الفهم السائد. فهو يمزق الفهم الطبيعي للكلمات المألوفة، ويفرض معاني جديدة عليها، وغالباً ما يؤسس محاولاته هذه على أساس اشتقاق أصول الكلمات الذي لا يستطيع أن يراه أي شخص آخر. وما ينتج عن هذا المقترب هو تعبيرات متكلفة جداً، واستفزازات لتوقعاتنا اللغوية.

فهل يجب أن يكون الأمر كذلك؟ أليست اللغة الطبيعية من حيث طواعيتها تقدم دائماً طريقاً جديدة للتعبير عما يجب أن يقوله المرء؟ وأليس ما لا يمكن قوله هو شيء لم يفكر فيه على نحو واف؟ ربما يكون كل ذلك ممكناً. ولكن ليس لدينا خيار.

أما وقد طرح هيدغر السؤال، فنحن مجبرون على مواصلة بحثنا في الاتجاه الذي رسمه؛ وكل ما نأمله هو أننا قد نلقى العون من أعماله المتاحة لفهمنا. وإذا كان من اليسير الهزء بالأشياء غير العادية أو الانتهاكية، فإنه لمن الصعوبة بمكان إدخال تحسينات عليها. فمن المؤكد أن اللعبة التي يتداول فيها المشاركون الأسطوانات الفونوغرافية القليلة المسجل عليها رطانة هيدغر المفاهيمية ـ وهذا أمر صارا شائعاً كنوع من أنواع مشايعة هيدغر ـ إن هذه اللعبة يجب ألاّ تستمر. فهذا النوع من الدرس يغلق الطريق التي افتتحها سؤال بصورة ليست أقل مما تفعله أغلب السجالات الساخرة.

ومهما يكن من أمر، فإن هيدغر «هناك da». وليس بمقدور المرء تجنبه، وليس بمقدوره، لسوء الحظ، أن يرتقي خلفه على طريق سؤاله. فهو يعترض السبيل بطريقة مقلقة جداً. إنه سدٌ منجرفٌ يغمره تيار الفكر المندفع صوب الكمال التقني. ولكنه سدٌ لا يمكن أن يُزحزَحَ من مكانه.

الفصل الثالث

علم اللاهوت في ماربورغ
(1964)

لنعد بتفكيرنا إلى عشرينيات القرن العشرين، إلى ذلك الزمن العظيم والمتوتر حيث أكملَ التفكيرُ اللاهوتيّ تحولَه عن علم اللاهوت التاريخي والليبرالي، وحدثَ الرفضُ الفلسفي للكانطية المحدثة، وانحلّت مدرسة ماربورغ، وبزغت نجوم جديدة في سماء الفلسفة. في ذلك الوقت، ألقى إدوارد ثورنيسين Eduard Thurneysen محاضرة على مجمع علماء اللاهوت بماربورغ. فكانت هذه المحاضرة، بالنسبة لنا نحن الشباب، إحدى نُذُر اللاهوت الجدلي بماربورغ. وبُعَيْد انتهائها تلقاها لاهوتيو ماربورغ بمباركات مترددة تقريباً. وكان هيدغر

الشاب قد أخذ دوره في هذه المناقشة أيضاً. فقد كان قادماً للتوّ إلى ماربورغ أستاذاً مساعداً، وإنْ نَسِيت فلن أنسى كيف جعل من مساهمته في المناقشة قريبةً من محاضرة ثورنيسين. فبعد استحضاره شكية فرانز أوفربِك Franz Overbeck المسيحية، قال هيدغر: كانت المهمة الحقيقية لعلم اللاهوت ـ وهي مهمةٌ يتعيّن على علم اللاهوت أن يجد طريقَه للعودة إليها ـ البحث عن الكلمة التي كانت قادرة على دعوة المرء إلى الإيمان، وعلى إبقائه فيه. إنها جملة هيدغر الأصيلة، والمكتنفة بالغموض. وعندما قال هيدغر هذه الجملة، بدا كما لو أنه كان يعلن مهمةً ما لعلم اللاهوت. ولكنه كان ربما يعبّر عن فكرٍ أحدَّ جذرية من فكر فرانز أوفربِك الذي اقتبس منه هيدغر تواً؛ وربما كان يعلن شكية تطول إمكانية علم اللاهوت نفسه، شكية تتخطى هجوم أوفربِك على لاهوت زمانه.

وبعد ذلك هبّ عصرٌ عاصفٌ من المجادلات الفلسفية ـ اللاهوتية. فمن جهة كان رودلف أوتو Rudolf Otto بهدوئه الجليل، ومن جهة أخرى كان رودولف بولتمان بتأويلاته الحادة والمغامرة؛ ومن جهة كان نيكولاي هارتمان Nicolai Hartmann بقدرته الذكية والدقيقة على تصيّد هناتِ المقابل، ومن الجهة الأخرى تساؤلات هيدغر المثيرة في جذريتها التي كانت تسحر، أيضاً، علم اللاهوت. أما كتابه **الوجود والزمان** فكان في أصله محاضرةً ألقاها هيدغر على مجمع لاهوتيي ماربورغ في العام 1924.

يمكن تعقب ما عبّر عنه هيدغر في مناقشته لمحاضرة ثورنيسين بوصفه موضوعاً مركزياً في تفكيره إلى يومنا هذا [العام 1964]، وهذا الموضوع هو: مشكلة اللغة. فلم يكن في مدرسة ماربورغ أساس لهذه المشكلة. فهذه المدرسة التي كانت متميزةً لعقود ضمن الكانطية المحدثة آنذاك بصرامتها المنهجية، كان تركيزها الأساسي يتجه نحو أسس العلم. فأحد المبادئ الواضحة وضوحاً ذاتياً تاماً هو، كما ترى هذه المدرسة، أن المعرفة التامة بكل ما يمكن أن يُعرف لا تحدث إلاّ في العلوم، وأن إضفاء الطابع الموضوعي على الخبرة من خلال العلم يحقق معنى المعرفة تحقيقاً كاملاً. فصفاء المفاهيم، ودقة الصياغات الرياضية، وانتصار المنهج المتناهي الدقة ـ وهو منهج لا يكون في عالم الأشكال اللغوية الرجراجة ـ تحددُ جميعها توجه مدرسة ماربورغ الفلسفي. وحتى عندما ضمّ إرنست كاسيرر Ernst Cassirer ظاهرة اللغة إلى انشغالات المثالية الكانطية المحدثة، فإنه فعل ذلك منهجياً من خلال فكرة منهجية عن الموضوعانية. لاشك في أن فلسفته في الأشكال الرمزية ليست ذات علاقة بمنهاجية العلوم؛ إنما كانت، بالأحرى، تنظر إلى الأسطورة واللغة بوصفهما شكلين رمزيين، وصورتين كليتين Gestalten للروح الموضوعية؛ وعلاوة على ذلك كان على الأسطورة واللغة أن تجدا بهذه الطريقة أساسهما المنهجي في التيار الأولي للوعي المتعالي [الترانسندنتالي].

في ذلك الوقت بدأت الظاهراتية تسم بميسمها عصراً جديداً في ماربورغ. فجاء تأسيس ماكس شيلر لأخلاقية قيمة مضمون الفعل الأخلاقي ليرتبط بغضب عارم ونقد أعمى متطرف للنزعة الفلسفية الخلقية الكانطية الشكلانية؛ أقول جاء هذا التأسيس ليلقي بأثره الثابت على نيكولاي هارتمان مبكراً حينما كان أحد طليعيّ مدرسة ماربورغ(1). من الأشياء المقنعة آنذاك ـ وهو أمر ذهب إليه هيغل قبل ذاك بقرن ـ هو أن المرء لا يستطيع أن يقارب كلية الظواهر الأخلاقية من ظاهرة «الواجب ought»؛ أي كما في الوضعية الأمرية في علم الأخلاق. إذن، وُضع حدٌ أولي على الأساس الذاتي والرئيس للوعي المتعالي، ظهر هذا الحد في حقل الفلسفة الخلقية ومفاده أن «وعي الواجب» لم يستطع تغطية المجال الكلي للقيمة الخلقية. ولكن كان للمدرسة الظاهراتية أثر أقوى كونها لم تشارك مدرسة ماربورغ في توجهها نحو وقائع العلم «الواضحة ذاتياً». فهي بدلاً من ذلك، نفذت إلى ما وراء الخبرة العلمية والتحليل التصنيفي الذي تلتزمه المناهج العلمية، فنقلت الخبرات الحياتية الطبيعية ـ وهو حقل أطلق عليه هوسيرل في أخرياته المصطلح الذي بات مشهوراً الآن **عالم الحياة** life world ـ إلى صدر البحث الظاهراتي. فكان

(1) See N. Hartmans review in the Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung, 1(1914): 35,97ff. See also Hartman, Kleine Schriften II (Berlin: DeGruyter, 1958),pp.365 ff.

لكل من التحول الفلسفي الخلقي عن علم الأخلاق الأمري، والتحول عن النزعة المنهاجية التي تتبعها مدرسة ماربورغ ما يناظرهما في علم اللاهوت. فأصبحت صعوبة الحديث عن الله مسألةً جديدةً، ونتيجة لذلك فوجئت أسس اللاهوت المنهجي والتاريخي بأرضية متصدعة. ونقدُ بولتمان للأسطورة، ومفهومُه عن صورة العالم الأسطورية، بقدر ما تهيمن الصورة على كتاب **العهد الجديد**، كان هو أيضاً نقداً للمطالبة بالكلية من خلال الفكر ذي الطابع الموضوعي. فمفهوم بولتمان عن «المتاحيّة having at ones disposal» [أي ما يقع في نطاق تصرف المرء، م] الذي حاول من خلاله أن يجمع معاً، بطرق متطابقة، كلاً من عملية العلم التاريخي وعملية التفكير الأسطوري؛ إن هذا المفهوم شكّل مفهوماً كان يمثل بالضبط معارضة للدليل اللاهوتي الفعلي.

وكان هيدغر قد دخل آنذاك مشهد ماربورغ، فكان تحليله في كل ما يقرأه ـ سواء أديكارت كان، أو أرسطو، أو أفلاطون، أو كانط الذي مثّل له صلة الوصل ـ يؤكد دائماً على الخبرة الأصلية للدزاين، التي يقع كشفها خلف تحجب المفاهيم التقليدية. وكانت التساؤلات اللاهوتية من وراء انطلاقته. ويتبين هذا على نحو واضح فعلاً من مخطوطة مبكرة أرسلها هيدغر في عام 1922 إلى پول ناتورپ Paul Natorp، وكانت أمامي فرصة قراءتها. فكانت مدخلاً أساسياً لتأويل كان هيدغر قد أعدّه

عن أرسطو، كما تناولت فوق ذلك كتابات لوثر في شبابه، وغابرييل بيل Gabriel Biel، وأوغسطين. وبالتأكيد كان هيدغر يودّ تسميتها عرْضاً لحالة تأويلية؛ فهي حاولت أن تجعل القارئ واعياً بالتساؤلات والتوقعات الفكرية التي نقارب بها أرسطو: سيِّد التراث كله. وما من أحد يشك اليوم في أن الغرض الأساسي الذي قاد هيدغر إلى الانهماك بأرسطو كان غرضاً نقدياً وتقويضياً destructive. ولم يكن ذلك، في الوقت نفسه، واضحاً جداً. فقد زوّد هيدغر تأويلاتِه بقوى الحدس الظاهراتي الفخمة، وبذلك أعتق النصَّ الأرسطيَ الأصليَ الشاملَ والفعّال من غشاوة الإرث المدرسي، ومن الصورة الهزيلة والمشوّهة التي حملتها حقبة الفلسفة النقدية عن أرسطو (فهذا كوهن أحب أن يقول «كان أرسطو صيدلانياً»)، فبدأ يتكلم بلغة غير متوقعة. ربما لم تستحوذ قوة المناوءة هذه على أولئك المتعلمين، بل حتى على هيدغر لبرهة من الزمان، أو ربما كانت قوة المناوءة ـ وهو مبدأ أفلاطوني يفيد أن على المرء أن يقوّي وضع المناوئ[2] ـ التي كان يرغب ركوبها في تأويلاته هي ما منحت أرسطو حضوراً مهيمناً كهذا[3]. ولكن ما عساه أن يكون التأويل

(2) Plato, Sophist, 246d.

(3) انظر في هذا الصدد الإحالة على كتاب الأخلاق النيقوماخية، الكتاب VI، وكتاب الميتافيزيقا، الكتاب الأول I (Sein und Zeit,p.225. Footnote 1).

الفلسفي إن لم يكن غير الاستغراق كلياً بحقيقة النص، ومجازفة المرء بكشف نفسه من أجلها؟

أصبحت أعي، للمرة الأولى، شيئاً من هذا عندما التقيت هيدغر في العام 1923، وكان مايزال في فرايبورغ، وشاركت في حلقة دراسية عن كتاب أرسطو **الأخلاق النيقوماخية**. وكنا ندرس تحليل مفهوم الحكمة العملية phronesis. وبيّن لنا هيدغر، فيما يتعلق بنص أرسطو، أن كل مهارة techne[(4)] تحتوي حداً داخلياً: فالمعرفة التي تنطوي عليها هذه المهارة لا ينتج عنها كشف كامل لأن العمل، الذي عرفت كيف تنتجه، يُطلق في استعمال مشكوك فيه؛ استعمال لم يكن تحت تصرف الفرد. فقدّم من ثم، كموضوع للمناقشة، التمييزَ الذي يفصل المعرفة ـ لا سيما المعرفة الظنية doxa أي الرأي ـ عن الحكمة العملية: فهناك في الحقيقة نسيان لحالات من هذا النوع ولكن ليس

(4) يترجم ألفريد دنكر في كتابه **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر** هذا المصطلح إلى التعبير الإنجليزي skilled know-how أي المهارة البارعة، وسنكتفي نحن بالمهارة. كما يشير مايكل إنوود في كتابه معجم هيدغر إلى أن هيدغر يضع كلمة techne بمقابل كلمة phusis الطبيعة، على أساس أن الطبيعة هي ما يظهر إلى الوجود من دون تدخل أحد، أي تكشف ذاتي، أما في حالة كلمة techne فإن المنتوج يحتاج إلى من يظهره، وليس يصنعه. انظر ص137، 209 من **معجم هيدغر**. (المترجمان)

للحكمة العملية (1140, b29). وعندما التمسنا طريقنا لتأويل ما، غير متيقنين من هذه الجملة، وغير متآلفين مع المفاهيم اليونانية، شرح لنا هيدغر باقتضاب: «ذلك هو الضمير!»[5]. وليس هذا مكان لردّ المبالغة التعليمية التي يتضّمنها هذا الادعاء إلى أبعادها الملائمة، ومن المؤكد أنه ليس مكاناً لتبيان الأهمية المنطقية والأنطولوجية التي يتمتع بها، في الواقع، تحليل أرسطو للحكمة العملية. ولكن ماوجده هيدغر في هذا ـ وهو ما فتنَه إلى حد بعيد بنقد أرسطو لمفهوم الخير عند أفلاطون، وبمفهوم أرسطو عن المعرفة العملية ـ أقول إن ما وجده هيدغر هو أمر واضحٌ جداً اليوم: فهنا نمط من المعرفة[6] يوصف بأنه لا يقر الاستناد إلى موضوعية نهائية بالمعنى العلمي؛ أي معرفة بوضعية وجودية عينية. فهل كان بوسع أرسطو أن يساعد، ربما، في التغلب على الأحكام المسبقة المنطقية لمفهوم **اللوغوس** اليوناني، الذي أوّله هيدغر لاحقاً على أنه ما يكون حاضراً أمامنا present at hand[7]، وعلى أنه حضور. إن هذه التكييف

(5) يقول ألفريد دنكر في مقدمة كتابه **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**: «إن هيدغر يحدد الـ phronesis بأنه الضمير الذي يعمل على جعل فعل ما فعلاً واضحاً وشفافاً». انظر ص8. (المترجمان).

(6) Aristotle, Nicomachean Ethics VI 9,1141 b 33f.

(7) «الحاضر أمامنا vorhandenheit (present at hand) هو نوع الوجود الذي نكتشفه عندما نواجه الكيانات entities في العالم بالشكل =

التحريفي للنص الأرسطي من أجل أن يستخدمه هيدغر على

= الذي تبدو عليه على نحو محض. وهذا الموقف النظري يتجاهل الكلية المرجعية للأغراض العملية والشخصية التي تكوّن عالم الحياة اليومية. فهذا التجاهل يؤدي إلى تشييئ الكيانات وجعلها تقف بمواجهة ذات ما [أي جعلها مجرد موضوعات، أو أشياء]. فعندما تكون الكيانات حاضرة أمامنا فإنها تظهر كموضوعات لذات عارفة. فتصبح موضوعات يمكن أن نعرفها معرفة موضوعية؛ أي معرفة تكون مشروعة لجميع الذوات». وبمقابل هذا المفهوم هناك مفهوم «الجاهز للاستخدام (zuhandensein (ready to hand» وهو الطريقة التي تعرّف فيها الكيانات تعريفاً أنطولوجياً. وهذا يحدد شكل وجود الأداة، التي تتكشف في دائرة وعي الموجود هناك. فنحن نستطيع أن نكتشف ماهية الأداة فقط في حالة استخدامها». ويقول أيضاً: "إننا نكتشف وجود الكيانات، التي هي جاهزة للاستخدام، بوصفها أدوات مناسبة لاستخدامات معينة. فالمطرقة هي أداة تكون جاهزة للاستخدام، ومناسبة لاستخدامها في الطَرق. أما الأشياء الحاضرة أمامنا فنحن نكتشف وجودها موضوعياً بوصفه وجوداً مستقلاً عن وجودنا. وهذه المسافة التي تفصلنا عما هو حاضر أمامنا تسم المسافة التي يقيمها العلم الموضوعي بينه وبين موضوعاته. فهو يصف الأشياء موضوعياً، وهذا الوصف يكون صالحاً لكل ذات. فعندما نجري تجربة علمية، فإن محصلة هذه التجربة تكون مستقلة عن الذات التي تجريها. انظر Historical Dictionary of Heideggers Philosophy، وكذلك مقدمة الكتاب ص 13. ويشرح ويرنر بروك «إن الدزاين يختلف عن جميع الأشياء في جوانب جوهرية عديدة. وهذه الأشياء، عندما تكون طبيعية، =

وفق تساؤلاته الخاصة تذكّر المرء كيف أن نداء الضمير في كتاب **الوجود والزمان** هو ما يجعل «الدزاين» مرئياً من حيث بنية حدوثه الزمانية والأنطولوجية. وفي وقت لاحق، وعندما أعاد هيدغر التفكير بالدزاين بموجب الوضوح الذي يتكشف فيه فإنه حلّ جميع علائق هذا الدزاين بأي تفكير تأملي متعال(8). فهل كان لكلمة الإيمان، في التحليل الأخير، أن تجد شرعيةً فلسفيةً جديدةً من خلال نقدِ **اللوغوس**، وفهم الوجود، بذات الطريقة تقريباً التي لا يتيحُ فيها، إطلاقاً، مفهومُ هيدغر عن «التذكر» [Andenken] للمرء أن ينسى تماماً قُربَ «التبجيل» [Andacht] القديم الذي كان هيغل قد لاحظه؟ وهل كان ذلك لبَّ مساهمة هيدغر الغامضة في المناقشة التي عقدها ثورنيسين؟

وفي ماربورغ، لاحقاً، كانت هناك حالة مشابهة لفتت انتباهنا. كان هيدغر، هذه المرة، مشغولاً بتناقض مدرسي، فتحدث عن التمييز بين actus signatus (فعلٌ حُدِّدَ صراحة بوصفه

= تسمى "vorhanden" (أي الأشياء الحاضرة أمامنا)؛ وعندما تكون من صنع الإنسان، الإناء مثلاً، تسمى "zuhanden" (الأشياء التي تكون في المتناول، أو الجاهزة للاستخدام) .
انظر Existence and Being, p.14.

(8) إن التصور الأرسطي عن الطبيعة كان أيضاً مهماً بالنسبة لهيدغر في هذا التطور، ويمكن أن يُرى ذلك في تأويله أرسطو:
Phys B 1 Wegmarken, pp. 309-371.

فعلاً أُنجزَ عفواً) وactus exercitus (فعلٌ أُنجزَ عفواً)[9]. يتطابق هذان المفهومان المدرسيان، تقريباً، مع مفهومَي **الانعكاسي**، **والمباشر**، ويحيلان، على سبيل المثال، على التمييز القائم بين فعل المساءلة نفسه، وإمكانية التركيز على السؤال بوصفه سؤالاً. والانتقال من أحدهما إلى الآخر أمر يسير. فالمرء لا يستطيع أن يحدِّد السؤال بوصفه سؤالاً فقط، إنما يستطيع أن يشير، أيضاً، إلى أن المرء يسائل، وأن كذا وكذا عرضة للمساءلة. إن هذه القدرة على عكس الانتقال من ذلك الفوري والمباشر إلى القصد الانعكاسي بدا لنا، حينئذ، سبيلاً للحرية. فظهر أنه يعِدُ بتحرير الفكر من دائرة الانعكاس المطبقة؛ ويضمن أيضاً طريقاً لكل من قوة الفكر المفهومي المثيرة وللغة فلسفية كانت لها القدرة على أن تؤمِّن للفكر موقعاً قريباً من اللغة الشعرية.

كانت ظاهراتية هوسيرل قد انتقلت، بالتأكيد، إلى ما وراء مجال التشيؤات الموضوعية الصريحة في تحليلها للتكوين المتعالي transcendental constitution. فتحدّث هوسيرل عن المقصديات الغُفل؛ أي القصود المفهومية التي كان يقصَدُ فيها شيء ما، ويُفرض كشيء مشروع موجودياً ontically[10]، ولكن

---

(9) See Johannes Duns Scotus, Super universalia, q.14, nr. 4.

(10) إن دراسة موجود ما دراسة موجودية هي دراسة تقتصر عليه بوصفه هذا الموجود، فهي لا تتساءل عن وجوده أو بنية هذا الوجود. =

لا أحد يقصدها، وينفذّها على نحو واعٍ، أو موضوعاتياً [نسبة إلى الموضوعة theme]، أو فردياً، ورغم ذلك فهي قصود أساسية لكل فرد. وهذه هي تقريباً الكيفية التي تتطور فيها الظاهرة التي أشرنا إليها بظاهرة تيار الوعي في وعي الزمان الباطني. وأفق العالم المعيش هو، أيضاً، مثال على نتاج للمقصديات الغُفل. وعلى أية حال، تقاسم التمييز المدرسي الذي انشغل به هيدغر وتحليل هوسيرل التكويني للمنجزات الغُفل للوعي المتعالي، تقاسما افتراضاً أساسياً. فكلاهما افترض سلفاً شمولية للعقل غير محدودة تستطيع أن توضح كل شيء يقصده تحليل تكويني؛ وهو تحليل يحوّل تلك الأشياء الغُفل المقصودة إلى موضوعات لفعلٍ قصدي واضح؛ أي أنه يشيئها [أي يجعلها موضوعات للوعي، م].

انتقل هيدغر نفسُه، بتصميم، إلى اتجاه آخر. فانهمك في التلازم الوثيق بين الأصالة واللاأصالة، والحقيقة والخطأ، والتحجب الذي يلازم ضرورةً كلَّ تكشف، ويكشف عن التناقض الداخلي في فكرة القابلية الكلية على التشيؤ. أما إلى

= فتصنيف النباتات هو دراسة موجودية [أونطيكية]. ولكننا عندما نحاول أن نحدد شكل وجود النباتات من جهة اختلافها عن شكل وجود الحيوانات فإننا في هذه الحالة نقدم تفسيراً وجودياً [أنوطولوجياً] لوجود النباتات، وليس للنباتات بحد ذاتها. المترجمان عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**.

أين ستقوده هذه الفكرة، فكان بالإمكان تبيّنها في إحدى بصائره التي كانت، بالنسبة لنا آنئذ، مثيرة ونيّرة، وهي: إن الطريق الأكثر أصالة التي يكون فيها الماضي موجوداً is لا تتمثل في الذاكرة إنما في النسيان(11). وفي هذه النقطة تكون معارضةُ هيدغر الأنطولوجية مبدأ هوسيرل في الذاتية المتعالية أكثر وضوحاً، وهي نقطة تمثل المركز في ظاهراتية وعي الزمان الداخلي. لا شك في أن تحليل هوسيرل الظاهراتي لدور الذاكرة في وعي الزمان أدق من تحليل فرانز برنتانو. فهوسيرل يميّز التذكرَ الواضحَ والصريح، الذي يُصاحِب دائماً فعلَ قصدِ «كيانٍ مُدرَك»، من الكيان الحاضر، الذي يُمسك به بإحكام. وهوسيرل يدعو هذه العملية **الوعي التذكري [الاحتفاظي]** retentional consciousness، وهو يؤسّس الوعيَ بالزمان، والوعيَ بالكيانات الزمانية على أداء هذا الوعي التذكري(12). وهذه الأداءات كانت، بالتأكيد، أداءاتٍ غفلاً، بيدَ أن هدفها كان رغم ذلك يتمثل في الاحتفاظ بالحاضر؛ أو بتعبير آخر حبس الحركة في الماضي. فاللحظة الآنية الحاضرة، التي تتدحرج من المستقبل إلى الحاضر وتنقلب إلى الماضي، فُهمت دائماً من زاوية نظر «ما

(11) قارن: الوجود والزمان، ص339.

(12) Compare the Vorlesungen zur Phenomenologie der inneren Zeitbewusstsein. Ed. Martin Heidegger, in the Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung, 4 (1928): 395 ff.

يكون حاضراً أمامنا حالياً». ومن الجهة الأخرى، تفحّص هيدغر أبعاد الزمان الأنطولوجية الأصلية، التي تُعَدُّ أساسية لحركية الدزاين. ومن زاوية النظر هذه، يُلقى ضوءٌ ليس فقط على تعذر عكس اتجاه الزمان ـ فالزمان لا يبزغ، إنما ينقضي ـ بل يصبح واضحاً أيضاً أن وجود الزمان لا يرقد في الآن، أو في سلسلة الآنات، إنما يتموقع وجوده، في الحقيقة، في المستقبل الذي يمثل جوهراً. وهذا يصدق، بوضوح، على خبرة التاريخ الحقيقية، وعلى طريقة حدوث التاريخية لنا. فالنسيان يشهد على حقيقة أن الأشياء تحدث لنا أكثر مما يشهد على أننا نفعل هذه الأشياء. وهي الطريقة التي يفصح فيها الماضي والزوال عن حقيقتهما الفعلية وقوتهما. ومن الجلي أن فكر هيدغر سلك اتجاهاً آخر بعيداً عن فلسفة التأمل المتعالية عند هوسيرل؛ وهي فلسفة أضفت، كما لدى هوسيرل، طابعاً موضوعاتياً بمساعدة المقصديات الغفل على بنى الزمانية هذه بوصفها وعياً بالزمان الداخلي، وعلى البناء الذاتي الذي ينطوي عليه الوعي بالزمان الداخلي. إن نقد كلٍّ من مفهوم الذات والأحكام الأنطولوجية المسبقة الموجودة في مفهوم أرسطو عن الوجود والجوهر فتّت، في النهاية، فكرة التأمل المتعالي.

فكل فعل أُنجزَ عفواً يُجرَّبُ فيه الواقع بطريقة غير انعكاسية تماماً ـ كحقيقة الأداة في منفعتها غير المنظورة، أو كحقيقة الماضي الذي ينقضي على نحو غير منظور ـ يرفض أن يتحول

إلى فعل محدد ما لم يزوّد بغطاء جديد. وهذا موجود بشكل أقوى في تحليل هيدغر للدزاين كموجود ـ في ـ العالم، بحيث أن وجود الموجودات الذي يُخبرُ بهذه الطريقة ـ لاسيما في عالميّة العالم Worldhood of world[13] ـ لا يُواجَهُ «موضوعياً»، فهو، في الحقيقة، يحجبُ نفسَه بطريقة مميزة. إن طبيعة الجاهز للاستخدام ready-to-hand بوصفها «طبيعة انطوائية»، والتي يتأسس عليها «الوجود في ذاته» (والوجود في ذاته لا يمكن أن نلتمس له تفسيراً مما هو حاضر أمامنا present ـ at ـ hand) قد نوقشت في كتاب **الوجود والزمان** (p. 75). فوجود الجاهز للاستخدام ليس مجرد تحجب وانعزال يعتمد كل شيء على تكشفه وتفشيه. إن حقيقة الجاهز للاستخدام ووجوده الأصيل، وغير المزيف يكمن على نحو جلي في عدم المنظورية، وعدم التطفل، وعدم الاستعصاء. ففي كتاب **الوجود والزمان** مقدماتٌ تستهل الانعطاف الجذري عن «الوضوح» و«التكشف» تتجه نحو الفهم الذاتي للدزاين. ورغم أن «انطواء الجاهز للاستخدام على دواخله» قد تم تأسيسه على الدزاين بوصفه يلتمس أغراضه في عالم المشاغل، فمن الواضح طبقاً لطبيعة الموجود في العالم أن هذا التكشف لا يعني أن الدزاين ذو طبيعة شفافة وواضحة كلياً،

(13) عالمية العالم هي الكلية المرجعية التي تؤسس ما له معنى. عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**. (المترجمان)

بل يستتبع في الحقيقة كياناً يحكمه اللاتحدد على نحو شامل (Sein und Zeit, p. 308). والانطواء الذي يتسم به الجاهز للاستخدام ليس امتناعاً ولا تحجباً كشيء مطوّق ومتستر في نسيج العالم الذي منه يكتسب وجوده. إن التوترات الداخلية بين «التحجب»، و«التكشف»، وكذلك بين «التحجب» و «التستر» تحدد البُعدَ الذي يمكن أن تكون فيه اللغة مرئية من حيث وجودها المراوغ، وغير الطيّع؛ وهو بُعدٌ يمكن أن يكون مفيداً أيضاً للاهوتيين من أجل فهم كلمة الله.

لقد شهدَ مفهوم الفهم الذاتي، في حقل علم اللاهوت، تحوّلاً مناظراً. فلقد كان واضحاً أن الفهم الذاتي للإيمان، وهو هدف أساسي في اللاهوت البروتستاني، لم يكن ليُدرك من طرف المفهوم المتعالي للوعي الذاتي. ونحن نعرف هذا المفهوم جيداً من المثالية المتعالية. فلقد نادى فخته، على نحو خاص، بمفهوم «نظرية العلم» بوصفه التحقيق المتماسك الوحيد لمثالية الفهم الذاتي المتعالية. ولعل المرء يتذكر نقده لمفهوم «الشيء في ذاته» عند كانط[14]. ففي هذا الصدد، قال فخته، بخشونة سمجة معهودة منه، «إنْ كان كانط قد فهمَ نفسَه، فإن مفهوم الشيء في ذاته يمكن أن يعني شيئاً أو آخر. وإن لم يكن قد فهم

(14) Fichte, Die Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, WW I, 471 f.;474 ff.; 82f.

الأمر على هذا النحو، فهو لم يكن سوى نصف مفكر، أو ليس مفكراً على الإطلاق»[15]. إن الشيء الأساسي بالنسبة لمفهوم الفهم الذاتي هو أن جميع الافتراضات المسبقة الدوغمائية تُقصى عبر ما ينتجه العقل ذاتياً، وعليه فإن الذات تحرز شفافية كلية على أساس إتمام البناء الذاتي هذا للذات المتعالية. واللافت للنظر هو أن الظاهراتية المتعالية عند هوسيرل في نهاية مطافه تلبّي هذا المطلب الذي أعلنه فخته وهيغل.

ولا يمكن لمفهوم كهذا أن يُدرجَ في علم اللاهوت من دون إعادة صياغة. فإن كان هناك شيء لا مناص منه بالنسبة لفكرة الوحي، فهو ليس غير الآتي: إن البشر لا يطيقون فهم أنفسهم من خلال أنفسم وحدها. وإنها لفكرة قديمة في خبرة الإيمان، كانت ماثلة دوماً في تأملات أوغسطين في حياته؛ فجميع محاولات البشر لفهم أنفسهم من خلال أنفسهم، ومن خلال العالم الذي يقع في نطاق تصرفهم، هي محاولات منحوسة. وفي الحقيقة، تبدو كلمة، ومفهوم، الفهم الذاتي مدينة بصياغتها الأولى للخبرة المسيحية. ونجد إرهاصات ذلك في المراسلات المتبادلة بين هامان Hamann وصديقه جاكوبي Jacobi. ففي تلك الرسائل يفاتح هامان صديقَه بوجهة نظر الإيمان التقوّي، ويحاول إقناعه بأنه لن يقدر على بلوغ فهم ذاتي صاف من خلال

(15) Ibid., p.486.

فـلـسـفـتـه، ومـن خـلال مـا يـوكـلـه إلـى الـدور الـذي يـؤديـه الإيمان فيها[16]. وكان واضحاً أن ما يدور في ذهن هامان كان

(16) See Renate Knoll,J. G. Hamman und Fr. Jacobi, in the Heidelberg Forsch,7. 1963. See also my work: Zur Problematik des Selbstverstandnisses (Kleine Schriften I,pp. 70-81).

كان تفكيري في كلتا هاتين المقالتين يبين أني كنت قد بدأت أعنى بجدة البنية الشكلية للتعبير «الفهم الذاتي»، وبالصعوبات التي تكتنفه. وكنت قد عبرت في الطبعة الأولى بشكل صحيح، وكان ذلك خطأً قد صححته مذاك. وفي الواقع فإن هذا التعبير هو تعبير جـديـد. ولـقـد قـدم أف. تـزكـريـخ F. Tschirch فـي (Festschrift Eggers, 1972) دليلاً موسعاً على ذلك. وكان من الواضح إما أنه لم يقرأ أو لم يفهم أعمالي، بالإضافة إلى أنه صححه بصمت، الشيء الذي لم ألاحظه. وعلى المتخصصين بأصول الكلمات أن ينتبهوا إلى الملاحظات الآتية:

(1) إن الكلمات المجموعة بهذا الشكل التي يقدمها تزكريخ تؤكد على نحو غير مباشر الأصل التقوّي الإيماني لهذا المفهوم كما بينت أنا ذلك.

(2) لا يجوز لتزكريخ في إيثاره الاستخدام العادي، والتقني، للكلمة أن يرجعها إلى كارل شومان فقط. فمفهوم الفهم الذاتي كان الكلمة المفضلة لدى رودولف بولتمان في العشرينيات، كما بينت أنا ذلك في مقالاتي التي أحلت عليها.

(3) كما أن ثيودور لِت Theodor Litt كان مصيباً عندما كتب في العام 1938 «إن الفهم الذاتي الذي أريد منه أن يكون بينة ذاتية على الدزاين كان قد انتهى».

أكثر من مطمح شفافية الذات الكاملة لفكر بلغ حالة الانسجام المستقيم والمستمر مع نفسه. فالفهم الذاتي ينطوي على ما هو أكثر من مجرد لحظة محددة للتاريخية. فكل من حقق فهماً ذاتياً صادقاً يكون قد قدم، ويقدم شيئاً ما لنفسه. والخطاب الحديث المتعلق بالفهم الذاتي للإيمان يُعنى بما يأتي: إن المؤمن يعي اتكاله على الله. فالمؤمن يبصر استحالة فهم نفسه مما يقع في نطاق تصرفه.

إستثمر رودولف بولتمان نقدَ هيدغر للتراث الفلسفي في نقده للاّهوت من خلال مفهوم المتاحية، وما يطول الفهم الذاتي القائم على ما يكون في متناول تصرف المرء من تبدد ضروري. فهو يميّز، منسجماً في ذلك مع منطلقاته العلمية، بين التوجه المسيحي في مسألة الإيمان والوعي الذاتي في الفلسفة الإغريقية. وعلى أية حال، فلقد كانت الفلسفة الإغريقية بالنسبة له، عندما لا يركّز المرء على الأسس الأنطولوجية أكثر من تركيزه على القضايا الوجودية، هي العصر الهيلليني، ولا سيما الفكرة الرواقية عن الثقة بالنفس [أو الاكتفاء الذاتي]. فأُوِّلَت هذه الفكرة بأنها تعبر عن امتلاك المرء زمام نفسه لكون هذه النفس تقع في متناول تصرف المرء، وانتُقِدت هذه الفكرة كونها فكرة لا يمكن الدفاع عنها من وجهة نظر مسيحية. وانطلاقاً من هذه النقطة، وبتأثير من فكر هيدغر، شرح بولتمان وضعه من خلال مفهومي اللاأصالة والأصالة. فالدزاين، الذي سقط في العالم،

ويفهم نفسه من خلال ما يقع في نطاق تصرفه، مدعوٌ إلى الاهتداء إلى شيء جديد، وإن تبدّد الوهم الذي صوّر له أنّه امتلك نفسَه تماماً كشيء يكون في متناول تصرفه، أقول إن تبدد هذا الوهم يكون باعثاً على الأصالة. فالتحليل المتعالي للدزاين بدا لبولتمان أنه يصف بمصطلحات محايدة تكويناً أنثروپولوجياً أساسياً يتيح تأويلاً «لخصائص الدزاين الوجودية الأصيلة (existenzial) existentiell[17]» لنداء الإيمان ـ بغض النظر عن

(17) يقول مترجم الكتاب إلى اللغة الإنجليزية إنه يترجم الكلمة الألمانية existenzial إلى مقابلها الإنجليزي existentiell بخلاف ما درجت عليه العادة في الترجمة، لاسيما ترجمة جون ماكوري وإدوارد روبنسون لكتاب **الوجود والزمان**، لأغراض تفيد المعنى في اللغة الإنجليزية. وما يهمنا نحن في هذا الصدد الفرق المفهومي بين المصطلحين الألمانيين existenzial، و existenziell. فكما يشرح **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**، يشير المصطلح الأول، في كتاب **الوجود والزمان**، إلى التصنيف الأنطولوجي الذي يميز بين المستوى الذي تنتمي إليه الخصائص الوجودية الأصيلة existentials للموجود هناك، التي تتحدد من خلال وجوده، وهذا مجال تعنى به الفلسفة، والمستوى الموجودي [الأونطيكي] للحياة الفردية العادية، ولكل الكيانات الأخرى غير الموجودة هناك، وهو المجال الذي تعنى العلوم ببعض أشكاله، كما بينا نحن ذلك سابقاً فيما يخص الجانب الموجودي. وعليه، فإننا نستخدم في الترجمة العربية تعبير «الخصائص الوجودية الأصيلة» ترجمة للكلمة الألمانية existenzial التي تقابلها في هذا الكتاب كلمة existentiell، بينما =

مضمونه ـ ضمن حركة الوجود الأساسية. وهذا التصور المتعالي ـ الفلسفي الموجود في كتاب **الوجود والزمان** ـ هو الذي أُدرِجَ في الفكر اللاهوتي. ومن المؤكد أن المفهوم المثالي القديم عن الفهم الذاتي، وبلوغه الذروة في «المعرفة المطلقة» لم يعد قادراً على تصوير الطبيعة القبْلية لتجربة الإيمان. وفي الحقيقة، إن الطبيعة القبْلية لحدث ما، والطبيعة القبْلية لتاريخية الدزاين وتناهيه، كانت قد جعلت من الشرح المفهومي للحدث أمراً ممكناً. وهذا هو بالضبط ما أنجزه تأويل هيدغر للدزاين بوساطة الزمانية.

ليس بمقدوري أن أناقش هنا ما يتمتع به مقترب بولتمان من غنى في فاعليته التفسيرية، ولكن بمقدوري أن أقول إن تفسيره الوجودي الجديد كان انتصاراً. فلقد أتاح المجال لرسائل بولص وإنجيل يوحنا في أن تؤوَّل بموجب فهمها الذاتي للإيمان من خلال مناهج الفيلولوجيا التاريخية الدقيقة، وهذا المنهج في تأويل معنى البشارة في نصوص العهد الجديد هو الذي أوصل الفيلولوجيا التاريخية إلى أعلى تحققاتها.

إن طريقة هيدغر الفكرية قادته، في غضون ذلك، إلى

= تقابلها في ترجمات أخرى كلمة existential. وهيدغر يستخدم كلمة existentials بمقابل مصطلح المقولات categories الذي درجت الفلسفة التقليدية، لاسيما أرسطو، على استخدامه لتصنيف الوجود، والإنسان ضمن هذه المقولات. (المترجمان)

الاتجاه المعاكس. إذ أخذ التصور المتعالي ـ الفلسفي يُظهر قصوره بإزاء ما كان يسكن تفكير هيدغر من همّ داخلي؛ الهم الذي كان محرض هذا الفكر من البداية. فالحديث اللاحق عن المنعطف ـ وهو حديث اجتثّ جميع النغمات الوجودية من الحديث عن أصالة الدزاين، وعن مفهوم الأصالة نفسه ـ لم يعد بإمكانه، كما يبدو لي، أن يواكب بانسجام هموم رودولف بولتمان اللاهوتية الأساسية. فبعد هذا التحول فقط بدأ هيدغر حقاً في مقاربة بعدٍ يمكن أن يفيَ بما كان يطلبه من علم اللاهوت مبكراً؛ المطلب الذي نصّ فيه على أن المهمة الحقيقية لعلم اللاهوت إيجاد الكلمة التي ليست كانت قادرة، فقط، على دعوة المرء إلى الإيمان، بل وعلى إبقائه فيه. فإذا كان نداء الإيمان ـ أي ذلك الاستدعاء الذي يتحدى ثقة الأنا بنفسه، ويطالبه بأن يراجع نفسه إيمانياً ـ أقول إذا كان هذا النداء يمكن أن يؤوّل كفهم ذاتي، فلعل لغة الإيمان ـ اللغة التي استطاعت على إبقاء الفرد مؤمناً ـ كانت شيئاً آخر مختلفاً. ولهذا الغرض بالذات رسمَ فكر هيدغر أساساً جديداً مرئياً على نحو متزايد، ومضمون هذا الأساس هو: الحقيقة بوصفها حدثاً تحتوي بداخلها على خطئها الخاص، واللاتحجب والتحجب، ومعه التستّر، واللغة كذلك تصبح، في عبارة مشهورة في مقالته «رسالة في الإنسانوية»، «بيتَ الوجود»؛ وهذا الأساس بأسره يدلّ على ما هو أبعد من أفق أي فهمٍ ذاتي: فهو أفق مبعثر وتاريخي.

ويمكن تحقيق التقدم عبر مواصلة السير في المسارات ذاتها من خبرة الفهم ومن تاريخية المعرفة الذاتية، ومن هذه النقطة تبدأ محاولاتي الشخصية لإقامة تأويلية فلسفية. فخبرة الفن تزودنا، بادئ ذي بدء، ببيّنة ساطعة تفيد أن الفهم الذاتي الذي يحمله المرء لا يقدم أفقاً كافياً للتأويل. وبالتأكيد ليس في هذا القول شيء جديد فيما يتعلق بخبرة الفن. ورغم ذلك، يتضمّن مفهوم العبقرية ـ الذي يمثل أساس جزء كبير من الفلسفة الحديثة منذ كانط ـ عنصراً جوهرياً عن اللاوعي. فكانط يرى أن الانسجام الداخلي لطبيعة مبدِعة ـ طبيعة تهبنا تشكلاتُها أعجوبةَ الطبيعة، وتؤكدها بطريقة إنسانية ـ أن هذا الانسجام ينتج عن حقيقة أن العبقرية، نتاج الطبيعة الأثير، تخلق أعمالاً نموذجية من دون أن تضع في اعتبارها قواعد معينة، أو تلجأ إليها. وكنتيجة حتمية لهذا التصور عن الذات، تفقدُ تأويلاتُ الفنان الخاصة مشروعيتَها. فعبارات الفنان التي يؤوّل فيها ذاته تنشأ عن تأمل لاحق، ولكن الفنان ليس في موقع يمنحه امتيازاً على أولئك الذين يتلقونَ عمله. إن مثل هذه العبارات التأويلية الذاتية هي بالتأكيد وثائق، وتكون في بعض الظروف بمثابة مفاتيح أساسية لمن يتبعها من المؤوّلين، ولكنها ليست ذات منزلة معترف بها.

وإذا ما ذهب المرء في قوله هذا إلى خارج حدود جماليات العبقرية وفن الخبرة الحياتية، وأخذ باعتباره الاندماج الداخلي

للمؤوِّل في حركة معنى عمل ما، فإن هذه النتائج تصبح أهمّ وأدلّ. لذلك ينبغي اطّراح المعايير المرعية بصورة لاواعية، التي تُدرك في ما يصدر عن روح خلاّقة من إعجاز. فشمولية الظاهرة التأويلية تظهر بتمامها خلف خبرة الفن.

ويؤدي بنا هذا، في الحقيقة، إلى النفاذ في الطبيعة التاريخية للفهم بأسره. فتبرزُ بصيرةٌ خطيرة خصوصاً عندما يدرس المرء تأويلية القرنين السابع عشر والثامن عشر. فلنطرح هذا السؤال: هل يمكن أن يُنظر بطريقة غير محدودة إلى **فهم المؤلف** mens auctoris ـ أي الفهم الذي يقصده المؤلف ـ معياراً لفهم نصّ ما؟ فإذا ما أوّل المرءُ هذا المبدأ التأويلي بطريقة واسعة، وتناوله برفق، فمن المؤكد أن فيه شيئاً مقنعاً. بمعنى أن المرء إذا ما فهم «ما يقصده المؤلف من شيء ما» على أنه «ما كان يمكن أن يقصده هو من هذا الشيء بشكل عام» ـ أي ما يقع في الأفق التاريخي الزماني، والفردي الذي يخصّ المؤلف ـ ويستثني «ذلك الذي ما كان يمكن أن يحدث للمؤلف إطلاقاً»، فحينئذ يبدو هذا المبدأ جلياً[18]. فهذا المبدأ يصون المؤوّل من الوقوع في مغالطات تاريخية، ومن إقحام الأشياء اعتباطاً، ومن تكوين استعمالات غير مشروعة. فيبدو هذا المبدأ أنه يقدم

(18) Compare Chladenius, quoted in Wahrheit und Methode, p. 172 (Ges. Werke, vol. 1,s. 187).

وصفة أخلاقية لوعي تاريخي؛ وصفة لتناول المعنى التاريخي بضمير حي.

ومع ذلك، فإذا ما ربط المرءُ تأويلَ النصوص بالفهم، وخبرة العمل الفني، سيظهر أن هذا المبدأ يحتوي على شيء يمكن أن يوضع، بشكل أساسي، موضع المساءلة. ربما كانت هناك طرق ملائمة تاريخياً، وبهذا المعنى هي طرق أصيلة، لخبرة العمل الفني، ولكن من المؤكد أن خبرة الفن لا يمكن أن تُقصَرَ على هذه الطرق. وحتى أولئك الذين لا يريدون أن يعتنقوا تماماً جمالية تتبع المنهج الفيثاغوري الهندسي لكونهم يريدون تأكيد المهمة التاريخية للتكامل - أي اعتبار جميع الخبرات الفنية جزءاً من الخبرات الإنسانية - سوف يتعين عليهم أن يدركوا أن العمل الفني يصوّر نمطاً فريداً من بنية المعنى تدنو فكرتها من الأبعاد اللاتاريخية للرياضيات[19]. ومن الجلي، فإن خبرة هذا العمل وتفسيره لا يمكن، بأي معنى من المعاني، أن يحددها **فهم المؤلف**. زِدْ على ذلك، أن وحدة الفهم والتفسير الداخلية - وهي وحدة أشارت إليها الرومانسية الألمانية - تحمل

(19) أرى أن أُ. بيكر O. Becker لم يكن قادراً على إثارة أية مسألة حقيقية تكون موضع جدال عندما حاول أن يثير الحقيقة «الفيثاغورية» بوجه محاولاتي تفسير الخبرة الجمالية تأويلياً (see Philosophische Rundschau 10 [1969] بداية من ص 225، لا سيما ص 237).

كل موضوع نحاول فهمه، أعملاً فنياً كان، أو نصاً، أو أي جزء آخر من تراث ما، أقول تحمله إلى حركة الحاضر، وتتيح له أن يتكلم مرة أخرى بلغة الحاضر؛ لذلك أعتقد بأن المرء يستطيع أن يرى نتائج لاهوتية معينة قد رُسمت.

إن معنى البشارة في نصوص **العهد الجديد**، الذي أضفى، كما أرى، شكلاً تطبيقياً على الخلاص، لا يمكن أن يناقض، في النهاية، البحوث الشرعية للعلوم التاريخية. وهذا، كما أرى، مطلب ضروري للوعي العلمي. فمن المستحيل افتراض علاقة متبادلة عكسياً بين معنى نص مقدس ومعنى الخلاص لهذا النص. ولكن هل يمكن لعلاقة التبادل الانعكاسي هذه أن تكون نقطة خلاف هنا؟ أليس المعنى الذي قصده مؤلفو العهد الجديد، وهو معنى كان هؤلاء المؤلفون قادرين بالتأكيد على تخيله بالتفصيل، يتحرك في اتجاه معنى الخلاص الذي من أجله يَقرأ المرءُ الكتابَ المقدس؟. وهذا لا يعني أن تُمنحَ عباراتُهم منزلة فهم ذاتي واف وملائم. فهذه العبارات تنتمي، لا شك، إلى جنس «الأدب الأصلي»، الذي وصفه على هذا النحو فرانز أوفربِك. فإذا فُهِمَ معنى نص ما على أنه هو نفسه ما **فهمه المؤلفون**، أي أنه الأفق «الفعلي» الذي يندرج فيه الفهم الذي يحمله المؤلفون المسيحيون المعاصرون، فهذا يعني أن مؤلفي **العهد الجديد** قد مُنحوا مقاماً زائفاً. ذلك أن مقامهم الحقيقي يكمن بالضبط في حقيقة أنهم المبشرون بشيء يتجاوز أفق

فهمهم الخاص حتى وإن كانوا يُدعَون القديس يوحنا أو القديس بولص.

من غير الممكن لنا أن نذيع نظرية عن الإلهام الحر والتفسير الروحي. فهذا سوف يشتت المعرفة الذي ظفر بها العلم المعني بالعهد الجديد. إن ما نتناوله هنا هو ليس، في الحقيقة، نظرية عن الإلهام. ويصبح هذا واضحاً عندما يصلُ المرءُ الحالة التأويلية لعلم اللاهوت بالحالة التأويلية لفلسفة التشريع، وبالعلوم الإنسانية، وبخبرة الفن، كما في محاولتي لإقامة تأويلية فلسفية. فالفهم ليس مجرد استعادة لما «قصده» المؤلف؛ بصرف النظر عن طبيعة هذا المؤلف: فقد يكون مبدعاً لعمل فني، أو مقترفاً لفعل شائن، أو كاتبَ كتاب في القانون، أو أياً يكن. **ففهوم المؤلفين** لا تفرض حداً على أفق الفهم الذي يتحرك فيه المؤوّل، أو الأفق الذي يجب أن يتحرك فيه المؤوّل إن أراد أن يفهم حقاً بدلاً من أن يظل يردد أقوال الآخرين كالببغاء.

ويبدو لي أن البيّنة الحاسمة على ما أذهب إليه تكمن في اللغة. فالتأويل لا ينهض في وسيط اللغة فقط، إنما يتعامل مع الأشكال اللغوية، وعندما يحوِّل هذه الأشكال إلى فهمه الخاص، يرحّل هذا الشكل إلى عالمه اللغوي الخاص به. وهذا الفعل لا يأتي بعد الفهم من حيث المقام والأهمية. فلقد تبيّن بعد شليرماخر، أن التمييز القديم بين التفكير والكلام، وهو

تمييز تبناه الإغريق دائماً (وأول ما ظهر هذا التمييز في قصيدة بارمنيدس الوعظية)[20]، أقول إن هذا التمييز لم يكن قادراً على قصرِ التأويلية فقط على الخطوات التمهيدية في إزالة الصعوبات العرضية. كما أننا لا نتعامل، من حيث الجوهر، مع عملية «ترحيل»، أو «نقل» على الإطلاق، كما يحدث من لغة إلى أخرى في الأقل. وما تكشفه الترجمات من قصور مخيّب يبين هذه التمييز بجلاء. فالمرء الذي يفهم لا تكبله التقييدات المفروضة على المترجم ـ حيثما كان على المترجم أن يترجم كلمات نص معين ترجمة حرفية ـ عندما يحاول أن يحلل فهمَه. فحري بالمرء أن يضطلع بنصيبه من الحرية التي تظهر مع التكلم الحقيقي، ومع قول ما عُنيَ أو قُصدَ. من المؤكد أن كل فهم هو [فعل] «متدفق»، ولايبلغ مطلقاً نهاية ما. ورغم ذلك، فإن هناك كليةَ معنى حاضرة في عملية حرة لتنفيذ قول ما هو معني، ويتضمن هذا ما يعنيه المؤوِّل. وأي فهم يكشف نفسه لغوياً يجد نفسه محاطاً بفضاء حر يردّد صدى الإجابة المستمرة التي يبديها الفهمُ للكلمات التي تُقال له؛ ولكن هذا الفضاء لا يمكن أن يمتلئ كلياً. فالبديهية الرئيسة للتأويلية تفيد أن «هناك المزيد ممّا يمكن قوله». والتأويل هو ليس تثبيتاً لاحقاً لآراء زائلة في اللغة

(20) See H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 5th ed., pp. 2,7 f., 8, 35f.

أكثر مما هو تكلم. وما يحصل للغة، وهذه هي الحال أيضاً في تراثنا الأدبي، ليس مجرد تجميع للآراء بحد ذاتها، بل في الحقيقة إن خبرة العالم نفسه تُعطى من خلال هذا الوسيط، وإن كلية تراثنا التاريخي تُغلّف ضمنه. فالتراث يتيح نفاذ ما يجري ضمنه. وكلُّ ردٍّ على نداء التراث هو كلمة تبقي المرء ضمن هذا التراث، فليست فقط الكلمة التي يبحث عنها اللاهوت قادرة على ذلك.

الفصل الرابع

ما الميتافيزيقا
(1978)

تحتل محاضرة هيدغر الافتتاحية بجامعة فرايبورغ عام 1929 مكانة مميزة في مجمل عمله. فهي محاضرة أكاديمية ألقيت على أساتذة، وطلبة، الجامعة الأم التي تخرج منها؛ وهي مؤسسة كان قد غادرها من قبلُ بعد أن كان طالباً فيها، ومحاضراً مساعداً من دون راتب، وعاد إليها بعد ذلك في العام 1929، ولكنه عاد بوصفه المفكرَ الأشهرَ في زمانه بعد النجاح الذي حصده كتابه **الوجود والزمان**. كما كانت الاستجابة لهذه المحاضرة استثنائية. فتُرجمت إلى الفرنسية، واليابانية، والإيطالية، والإسبانية، والبرتغالية، والإنجليزية، والتركية، ولا

أعرف عدد الترجمات التي ظهرت بعد ذلك في لغات أخرى. إن ذيوع هذه المحاضرة وانتشارها في ثقافات أخرى عند أول ظهور لها أمر يسترعي الانتباه. صحيح أن كتاب **الوجود والزمان**، رغم أهميته، لا يمكن أن يترجم على جناح السرعة نظراً لضخامة حجمه، ولكن مقالة «ما الميتافيزيقا» رغم صغرها، فإن الاستجابة الواسعة والمثيرة التي استُقبلت بها حقيقة لا يمكن تجاهلها ببساطة. واللافت في هذا الصدد هو أن الظهور المبكر للترجمة اليابانية، وبعد ذلك التركية، إنما هو أمر ذو دلالة، خصوصاً إنهما ترجمتان تنتميان إلى عوالم تقع خارج عالم اللغات المسيحية الأوروبية. فمن الواضح أن قدرة هيدغر على التفكير في ما وراء الميتافيزيقا[1] قد لاقت هوى خاصاً في مناطق لم تشكل فيها الميتافيزيقا الإغريقية ـ المسيحية خلفية

(1) يكتب هيدغر في الملحق الذي زاده في العام 1943 على مقالته «ما الميتافيزيقا؟» ما يأتي: «إن السؤال «ما الميتافيزيقا؟» يسائل ما [يقع] وراء الميتافيزيقا. فهو سؤال ينبثق عن فكر كان قد دخل في تجاوز للميتافيزيقا. وينتمي إلى ماهية تلك التحولات التي يجب أن تواصلَ، ضمن حدود معينة، التكلم بلغة ذلك الذي يساعد على التجاوز. والمناسبة الخاصة التي يُناقَش فيها السؤال المتعلق بماهية الميتافيزيقا يجب أن لا تضلل توجهنا إلى ما يفيد أن مساءلة كهذه يجب أن تتخذ نقطة انطلاقها من العلوم». انظر الترجمة الإنجليزية لهذا الملحق في كتابه Wegmarken والمترجم إلى الإنجليزية بعنوان Pathmarks، ص231. (المترجمان)

واضحة بذاتها وأساسية. وبمقابل ذلك، كانت هذه المحاضرة ومناقشتها «العدم nothing» الدريئة المكشوفة لنقد منطقي متطرف عرضه رودولف كارناپ في مجلة Erkenntnis[(2)] عام 1932. ففي نقده هذا، كرّر كارناپ، وشحذ نقدياً، جميع الاعتراضات التي كان هيدغر نفسه قد ناقشها في مقطع من المحاضرة وطّأ فيه لسؤال يتعلق بـ«العدم»، وعبّر عن شكوكه بإزاء سؤال كهذا.

ولكن هيدغر نفسه ميّز هذه المحاضرة بأن زاد عليها مرتين تعليقات تفصيلية في الطبعات اللاحقة لهذه الوثيقة؛ المرة الأولى كانت في ملحق أضافه إلى طبعة 1943، والثانية في مقدمة طويلة لطبعة 1949. فغدا النصّ اليوم ضعف حجمه الأصلي. وعلاوة على ذلك، أضاف هيدغر نفسُه هذه الأجزاء الثلاثة ـ التي ظهرت في الأعوام 1929، و1943، و1949. إلى مجموعة مقالاته التي ظهرت في كتاب يحمل عنوان **صُوى الطريق** Wegmarken، وهو مجموعة أعمال صغيرة نشرت بين العام 1929 والعام 1964 فكانت حقاً صوى طريقه الفكري.

إنبثقت في هذه المحاضرة للمرة الأولى، في الواقع،

---

(2) يقول المترجم الإنجليزي: أعتقد أن المقالة التي يشير إليها غادامير هنا قد نشرت فعلياً في العام 1931. انظر:

Rudolf Carnab, Uberwindung der Metaphysik durch logisch Analyse der Sprach, Erkenntnis 2 (1931): 219-241, esp. par. 5, pp. 2.

الموضوعة البارزة عن تجاوز الميتافيزيقا والتفكير الميتافيزيقي، وهي موضوعة كانت محورَ محاولاتِ هيدغر الفكرية اللاحقة. كانت هذه المحاضرة، على وفق الطريقة التي انبثقت بها هذه المسألة، مصوغةً بلغة ميتافيزيقية. فالسؤال المتعلق بـ«العدم» استُهلّ على نحو معبِّر بوصفه سؤالاً ميتافيزيقياً، وهو سؤال ينجذب المرءُ إليه ضرورةً إنْ أرادَ الخروجَ على نظامِ الدفاعات المنطقية المعروف.

وفي الواقع، فإن السؤال المتعلق بـ«العدم»، والفكر الذي يثيره، والخبرة الأساسية بـ«العدم»، هذه الأشياء جميعاً قد حدثت بطريقة بحيث أن التفكير سيكون مرغماً على التفكّر بـ«الهناك» da كمكوّن للدزاين. وهذه هي المهمة التي أخذها هيدغر على عاتقه، سالكاً بشكل واعٍ أبداً درباً مختلفاً عن الدرب الذي سلكه السؤال الميتافيزيقي المتعلق بوجود الموجودات ولغة الميتافيزيقا السائدة. فكان هذا السؤال شاغل حياته بأسرها. وفي انكشاف تام لعجزه اللغوي تجرأ على إعلان جملته المتحدية في ملحق طبعة 1943، التي تنص: «إنه لمما ينتمي إلى حقيقة الوجود أنه يحضر essences (west)[3] من دون

(3) لمفهوم الماهية عند هيدغر معنى مختلف عن المعنى السائد في الفلسفة. فالأنطولوجيا المدرسية ترى أن ماهية موجود ما هي طبيعته بغض النظر عن وجوده، أما عند هيدغر فالماهية تأخذ معنى الحضور. فالماهية ليست خاصية، إنما هي فعالية، وفعل =

الموجودات، ولكن لا يوجد موجود من دون الوجود مطلقاً». إلاّ أنه غيّر هذه الجملة في الطبعة الخامسة إلى ما يناقضها تماماً: «إن الوجود لا يحضر من دون الموجودات، ولا وجود لموجود من دون وجود». إن هاتين الجملتين المتناقضتين تستغرقان الفضاء المتوتر الذي تحرّك فيه تساؤل هيدغر. وكلا الجملتين تكونان معنى جيداً تماماً. فهما تكشفان عن عدم قدرة الموجود الداخلية على الانفصام عن بُعد حضور الوجود، بيد أن اعتماد الوجود على الموجود لا تعبر عنه سوى الجملة الثانية. وفي الواقع، فإن هذه مسألة تعتمد على وجهة النظر. فهل يفكر المرء ببُعد «الحضور» الذي يحضر فيه الوجود بحد ذاته، كما لو «كان ذا» وجود (بمعزل عن جميع الموجودات)؟ أو حتى لو كان هذا يعني أن الوجود الذي يُفكر فيه على هذا النحو لا يمكن أن يكون موجوداً إلاّ بوجود الموجودات، فهل يفكر فيه المرء بوصفه فقط البُعدَ الذي «يوجد is» فيه الوجود؟ إن من يفكر في الوجود ذاته يشعر هنا بالحاجة الملحة للتفكير بصورة غير مجردة. فهل هذا الوجود، الذي هو «ليس شيئاً»، إنما هو «يحضر»، هو موضوع يمكن التفكير فيه والحديث عنه؟ إن الغواية القديمة التي تلفّ فكرة الانفصال ـ التي كان يراها

= أساسي، وطريقة في الوجود. عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**. (المترجمان)

أفلاطون غواية التفكير في الأفكار ومع ذلك لم يعرف كيف يتفاداها تماماً ـ تُوقع تحليل هيدغر للميتافيزيقا في حبائلها.

لقد حدث التغيير على النصّ، الذي اتخذناه نقطة انطلاقنا، في الطبعة الخامسة (في العام 1949)، وهي طبعة زاد عليها هيدغر مع ذلك مقدمة جديدة. وهذا الأمر بحد ذاته ذو دلالة وافية. فالاختلاف بين نغمة المقدمة الجديدة هذه ونغمة الملحق الذي زاده على النص عام 1943 ليس أقل من الاختلاف بين شكلين مختلفين للنص كما هو معبر عنه. فهذا الملحق أُدخل على النص كما لو كان الغرض منه هو اطّراح عوائق قليلة قد تلج الطريق الذي يسلكه فكر المحاضرة؛ وهي عوائق مرتبطة بمهمة التفكير بـ«العدم الذي يجعل القلق جزءاً من ماهيته». والمحاضرة، بطرحها السؤال المتعلق بالعدم، تبحث في الوجود، الذي هو ليس «ما what» [هو موجود]، لذلك فإن الميتافيزيقا لا تستطيع أن تتفكر فيه كوجود. ويطرح هذا الملحق هذه المساءلة الجديدة بوصفها «التفكير الجوهري»، ويضعها بمقابل التفكير المنطقي والحسابي[4]. إن كلمات هذا الملحق، وصوره التي ترتجف بإحساس أخروي نتيجة الكارثة التي ألمّت

(4) يكتب هيدغر في مقالته «ما الميتافيزيقا؟" : «مهما كان المدى أو العمق الذي يبلغه البحث [العلمي] في بحثه في الكائنات، فإنه لن يجد الوجود. فكل ما يواجهه ليس في الموجودات، لأنه منذ البداية يقصد إلى تفسي الموجودات. والوجود، على أية حال، =

بألمانيا في تلك السنوات، تتهم أولئك الذين يحاولون أن يصفوا، من وجهة نظر الوجود ذاته، تفكيراً يحدده «ما هو آخر بالنسبة للموجود». والكلام هنا كلام عن الحاجة إلى تضحية، وعن إقرار يتفكر في الميتافيزيقا ويحفظ ذكراها، وعن «صدى لصالح الوجود»، وعن الحاجة الملحة للدزاين لكي يجد كلمة تعبر عن الوجود: فهو كلام يقدم تصديقاً لهذه الصورة الحسية عندما يجمع الملحق، في النهاية، كلام المفكر وتسمية الشاعر معاً. وبمقابل هذا، تحاول المقدمة، التي أضافها هيدغر لاحقاً، أن تقدم المحاضرة بوصفها نتيجة داخلية لتمزق حصل للفكر؛ وكان أول ما حدث، من خلال كتاب **الوجود والزمان**، واستمر إلى ما بعد هذه المحاضرة إلى التجارب الفكرية الأخرى بعد ما يسمى بالمنعطف الذي طرأ على فكر هيدغر. وفي غضون ذلك، ليست تأويلات هيدغر لهولدرلين فقط هي التي مارست تأثيراً عاماً، إنما بدأت محاضرة هيدغر «رسالة في الإنسانوية» وكتابه دروب الغابة Holzwege[5]، أيضاً، يجعلان من الطُرق

= ليس خاصية موجودة في الموجودات». انظر كتاب هيدغر Pathmarks، ص 233. (المترجمان)

(5) تشير الكلمة Holzwege إلى مسالك، أو ممرات في غابة، يمهدها ويستخدمها عادة المشتغلون بقطع الأشجار. وتؤدي كلمة Holzwege في الاستخدام العادي معنى «شارع مغلق» [أي لا يؤدي إلى مكان]. المترجم إلى الإنجليزية.

التي ارتحل فيها هيدغر طُرقاً مرئية إلى حد كبير. فهذه المقدمة تشرح، بإحالات دقيقة على كتاب **الوجود والزمان**، وعلى تاريخ الفلسفة لاسيما أرسطو ولايبنز، تشرح مهمة تجاوز الميتافيزيقا؛ وهي المهمة التي أسرَت تفكير هيدغر بعد «منعطفه». فانطلق فكر هيدغر، مرة أخرى، من استعارة، ولكنها هذه المرة استعارة معروفة في تاريخ الفلسفة نفسه، وهي «**شجرة المعرفة**[6] arbor scientiarum»، استعارة تصور شجرة ترتقي من الأرض [الأساس] إلى الأعلى. وباستخدامه هذه الصورة وضح هيدغر ما يذهب إليه في أن الميتافيزيقا لا تتفكر في أسسها، فاقترح من ثم مهمة توضيح ماهية الميتافيزيقا بالعودة إلى أسسها، وفحص هذه الأسس؛ وهي أسس ظلت حتى الآن خفية على الميتافيزيقا ذاتها. وهيدغر حين يعرض الميتافيزيقا نفسها على بساط البحث، وحين يضع الشكل الذي تكون فيه الميتافيزيقا «موجودة» موضع مساءلة، وحين يتقصى الطريق التي بدأت بها الميتافيزيقا، أقول إن هيدغر بخطواته هذه يعارض الميتافيزيقا

(6) وهيدغر يستهل المدخل الذي أضافه في العام 1949 إلى مقالة «ما الميتافزيقا؟» بهذه الاستعارة التي يقتبسها من ديكارت. فقد كتب ديكارت إلى Picot وهو مترجم كتابه principia Philosophiae من اللاتينية إلى الفرنسية: «إن الفلسفة مثل شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها علم الطبيعة، وأغصانها جميع العلوم الأخرى»، انظر كتاب Pathmarks، ص 277. (المترجمان)

ودعواها بأنها تتفكر في الوجود. فما الذي يعنيه السؤال المتعلق بوجود الموجودات للوجود ذاته ولعلاقته بالبشر؟ فالسؤال الميتافيزيقي «لماذا هناك موجودات وليس عدم؟» تحول إلى السؤال «لماذا يشغل الفكر نفسه بالموجودات وليس بالوجود؟ فبخلاف السؤال المتعلق بالعدم كما طُرح في المحاضرة، فإن السؤال المطروح هنا لم يعد، كما هو واضح، سؤالاً ميتافيزيقياً، إنما هو سؤال يُطرح على الميتافيزيقا ذاتها. فلم يعد السؤال هو: «ما الذي تقصده الميتافيزيقا نفسها؟ إنما السؤال هو: «ما الميتافيزيقا؟ وما نوع القدر؟ وكيف يحدد هذا الحدث مصيرنا؟ فالمدخل الذي أضافه هيدغر إلى طبعة العام 1949 لم يعد يقود إلى حالة العلوم وإلى مهمة شمولية الأدب، كما كانت عليه المحاضرة في العام 1929؛ بل صارت تقود إلى وضعية العالم المعاصر، ووضعية الإنسانية ككل في عصر ما بعد الحرب، والتقدم الهائل للثورة الصناعية في النصف الثاني من القرن العشرين.



الفصل الخامس

كانط والمنعطف التأويلي
(1975)

يحتلّ كانط في الفكر المعاصر مكانةً متفردةً حقاً. فما يوحّد أغلب الاتجاهات الفلسفية المتعارضة هو ارتكانها إليه. فالتجريبيون، من جهة أولى، وثقوا بتقويض كانط للـ«الميتافيزيقا الدوغمائية»، وعمله هذا، كما يعبر مندلسون Mendelssohn، «يسحق كلَّ شيء»، ومع ذلك ظلوا مستائين من جزء كبير من رواسب الفكر الدوغمائي لديه لاسيما استنتاجه لأبعاد الفضاء الثلاثة. ومن الجهة الأخرى، هناك القبْليون apriorists الذي فهموا أنفسهم، بالتأكيد، فهماً متعالياً بالإحالة غالباً على كانط، ولكنهم اتبعوا في الأخير فخته، فغمرهم السرور بهجرهم راسب

الشيء في ذاته الدوغمائي لصالح مبدإٍ أسمى هو الأنا الذي يستمدون منه شرعية كل شيء. وكما هو معروف، فحتى التعارض بين المثالية والمادية، من المنظور الماركسي، أعيد تعريفه من خلال كانط، بمعنى أن ماركس نفسه اعتبر المادية قبلَ كانط مادية دوغمائية. وحوالي العام 1860 استُخدم شعارُ «العودة إلى كانط» شعاراً لحلول الكانطية المحدثة، ولم يُستخدم هذا الشعار لمهاجمة هيمنة المدرسة الهيغلية المثالية التأملية حسب، إنما أيضاً ضد النزعات المادية، والطبيعية، والنفسية الظافرة، وهي نزعات كانت قد ارتقت المسرح كحركات مضادة لهيغل. ومع ذلك، تبقى ناصعةً حقيقةُ أن هذا الشعار كان متأصلاً في تراث فخته وهيغل إلى حد بعيد، الأمر الذي فاتَ مَن رفعَ هذا الشعار.

ثمة فسحة التقت فيها نزعة كانط التجريبية ومذهب الكانطية المحدثة القبْلي فأدى ذلك إلى تحوير في صورة كانط في عصر ما بعد كانط، وما بعد هيغل: فتأسيس كانط لفلسفة خلقية قائمة على حقيقة الحرية المدعومة عقلياً يميل إلى الانزواء أمام مساهمة كتاب **نقد العقل المحض** في تقويضه للميتافيزيقا الدوغمائية. في الحقيقة، كان تأسيس كانط لفلسفة خلقية استناداً إلى تصوره لاستقلالية المبحث العملي وإلى الأمرية المقولية قد نُظر إليه بأنه أعظم مساهمة قدمتها فلسفة كانط، ولكن هذا التأسيس كان تأسيساً ميتافيزيقياً لمبادئ خلقية، وهو تأسيس

شرّع «ميتافيزيقا خلقية»، أقول إن هذا العمل صادف، مع ذلك، عناية قليلة.

إن عناية كانط بالعلوم الطبيعية المحضة بالمعنى الذي ذهب إليه نيوتن لم يكن لديها، بالتأكيد، سوى القليل لتقدمه لعالَم التاريخ مقارنة بما قدمته فلسفة هيغل في تفسيرها المهيب، ولكن التشويهي، لعالَم التاريخ. لقد أنكرت فلسفة كانط الخلقية أي أساس أنثروبولوجي، وعبرت عن شرعيتها للكائنات العاقلة بما هي كذلك. وحتى في عصر زعم بغرور أنه عصر انتصر على الميتافيزيقا، كانت هناك مع ذلك محاولات لنقل مفهوم المنهج المتعالي إلى مناطق أخرى كلما تمّ تأويل كانط تأويلاً معرفياً. وهكذا، أوِّل المبدأ البارع في فلسفة كانط الخلقية تأويلاً معرفياً، والتُمست نظرية توفر أساساً لمعرفتنا العالَم التاريخي، وللعلوم الطبيعية كذلك. فطموح دلتاي في وضع نقد للعقل التاريخي يقف جنباً إلى جنب النقد الكانطي، ونظرية الكانطييْن المحدثَيْن فيندلباند ـ ريكرت التي صنّفت المعرفة التاريخية تحت الفكرة المنهجية النظرية عن عالم للقيم؛ أقول إن هاتين النظريتين تشهدان كل واحدة بطريقتها الخاصة على سيادة النقد الكانطي. بيد أنهما بعيدتان تماماً عن التصور الذاتي الذي كان يحمله كانط؛ لأنه أراد أن يعيّن حدود المعرفة كيما يهيئ مكاناً للإيمان.

وهكذا اختُزل كانط، في عصر الكانطية المحدثة، على نحو

غريب، إلى نظام فكري عام بحيث أما أن يكون نقداً أو فلسفة متعالية. وإن هذه الكانطية المحدثة ـ كما تجلت خصوصاً في أجواء مدرسة ماربوغ، حيث بُلورت فكرة سيكولوجيا متعالية (على يدي ناتورب Natorb) لتكون نظيراً «لمنطق متعال عام» ـ هي التي دعّمت الفهم الذاتي الفلسفي لظاهراتية هوسيرل الناشئة.

كانت فلسفة القرن العشرين، لاسيما الحركة الفلسفية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى، مشدودة إلى مفهوم الظاهراتية، والفلسفة التي ندعوها اليوم **بالفلسفة التأويلية** قائمة إلى حد بعيد على فكرة ظاهراتية. ولكن حينما ننظر اليوم نظرة استرجاعية وتاريخية ينهض السؤال الآتي: ما الظاهراتية؟ من المؤكد أنها لم تكن، ابتداءً، تنويعاً على ذلك الضرب من الظاهراتية الكانطية المحدثة كما تجلّت في مدرسة ماربورغ، ولم تكن إنجازاً منسجماً معها. كانت الظاهراتية، كما تدل الكلمة ضمناً، طريقة منهجية لوصف الظواهر من دون انحيازات، كما تضمّنت تخلياً منهجياً عن جميع التفسيرات ذات الاصول الفيسيولوجية ـ النفسية، وعن جميع المحاولات للاستدلال من مبادئ متصورة سلفاً. وبناءً على هذا، فإن تفسير الإحساسات تفسيراً آلياً (ماخ)، والنفعية الإنجليزية في الأخلاق الاجتماعية (سپنسر)، وبراغماتية وليم جيمس الأميركية، ومدرسة فرويد في تفسير الدوافع النفسية العميقة القائمة على

إشباع الرغبة؛ إن هذه التيارات جميعها انهارت أمام نقود هوسيرل وشيلر الظاهراتية. ومقارنة بهذه المخططات التفسيرية، يكون بوسع المرء أن يسمي البحث الظاهراتي ككل، وكذلك علم النفس الوصفي والتحليلي عند دلتاي الذي اتجه نحو الفنون الحرة [وهي القواعد والبلاغة والمنطق من جهة، والرياضيات والهندسة والموسيقى وعلم الفلك من جهة أخرى، م] أقول يمكن أن يسميه، بحثاً «تأويلياً»، بمعنى واسع جداً، بقدر ما يكون المعنى، أو الماهية، التي تنطوي عليه، أو عليها، الظاهرة، أو بنية الظاهرة، غير مُفسَّر، أوغير مفسَّرة، إنما يجب بالأحرى أن «يُشرح». وفي الحقيقة، كانت كلمة يشرح، بمعنى الوصف التفصيلي، موجودة في لغة هوسيرل على نحو مبكر، كما أن تشكيل دلتاي نظرياتٍ في الفنون الحرة قائم تماماً على الطبيعة «التأويلية» لفهم المعنى والتعبيرات.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هوسيرل في اعتماده الواعي على الكانطية المحدثة، وهو اعتماد استخدمه لغرض تزويد فنّ الوصف لديه ونظريته في البداهة evidence بتسويغ نظري، عنى تجديداً لتصوّر نظام أحادي الجانب؛ نظام استند إلى كانط على نحو أقل من استناده إلى فخته وهيغل. من المؤكد أن ما اضطلع به هوسيرل بصدد الشعار «كيف أُصبح فيلسوفاً صادقاً؟» كان جهداً متعالياً من أجل تسويغ ذلك، غير أن الردّ المتعالي يقود إلى وعي ذاتي قاطع، الشيء الذي جعل من الفلسفة «علماً

دقيقاً»، أما برنامجه عن «ظاهراتية «تكوينية «constitutive»، الذي أقيم على بيِّنة أنا متعالية، لم يطابق بالحد الأدنى الاستدلال المتعالي بالمعنى الكانطي. فالاستدلال طرحه كانط برهاناً على شرعية المقولات بعد أن تمّ استنتاج الاستدلال الميتافيزيقي لقائمة المقولات من «قائمة الأحكام». وكانت ظاهراتية هوسيرل «التكوينية» تشبه نموذج فخته في «الاستنتاج»، بمعنى الوصول إلى المقولات من أفعال الأنا. بالطبع، ربما كان هوسيرل يعي جيداً أن مفهوماً عن النظام كذلك الموجود في مثالية فخته ـ هيغل، أو في المثالية المحدثة لمدرسة ماربورغ، إنما هو مفهوم يفتقر إلى أساس أصيل، فليس سوى توضيح ظاهراتي للتعالق القيِّم لفعل قصدي بموضوعه هو ما يمكن أن يجعل الفكر المتعالي لـ«الإنتاج»، أو «التكوين» أمراً محتملاً. فكانت ظاهراتية الإدراك هي النموذج المعروف جيداً لبحث التعالق لفعل قصدي بموضوعه. ومن هنا يصبح التحسين الحاسم في مفهوم ناتورپ عن التعالق correlation ظاهراً في التمييز الثرّ لأفعال الحياة القصدية؛ وهو تمييز يقدم نفسه باتجاه الموضوع نفسه كموضوعة للتحليل الظاهراتي. فأدى هذا إلى توضيح ظاهراتي جديد لبصائر كانط بمعنى قريب من الكانطية الفختية المحدثة.

ولنأخذ على سبيل المثال مفهوم الشيء في ذاته، وهو المفهوم الأكثر أساسية وحيوية في فلسفة كانط، وكان فخته قد اعتبر هذا المفهوم استعارةً يجب أن تُستبعد، كما جعلت منه

الكانطية المحدثة (ناتورپ) «مهمة لامتناهية» في تحديد موضوع المعرفة. فحاول هوسيرل أن يدقق في سذاجة أولئك الذين أرادوا أن يصونوا مبدأً واقعياً في فلسفة كانط المثالية، فأوضح حتى هذا المبدأ الواقعي للشيء في ذاته خلال تحليله البارع لظاهراتية الإدراك. إن الاستمرارية في الاختلافات الطفيفة لظلال شيء ما، التي يَمثُلُ فيها هذا الشيء طبقاً لماهيته، متضمنة في القصد الذي ينتمي لكل فعل إدراك حسي، وهذا بالدقة معنى وجود شيء ما في ذاته.

كان بإمكان هوسيرل أن يرى نفسه، على نحو لا لبس فيه، متمماً التفكير المتعالي لكونه حاول في كتابه **ظاهراتية وعي الزمان الباطني** Phenomenology of Internal Time Consciousness أن يُبرِّز، عبر تحليلات ظاهراتية متألقة، التركيبَ المتعالي للإدراك وصلتَه بالـ«المعنى الباطني». فمن خلال استمراره في إعادة صياغة تساؤلاته وتنقيتها شرع، انطلاقاً من هذا الأساس، في تصميم النظام الكلي لفلسفة مُقعّدة ظاهراتياً بوصفها علماً دقيقاً؛ فأخذ على عاتقه في هذه الفلسفة حلّ أغلب المشكلات العسيرة من وجهة نظر الأنا المتعالية؛ مثل مشكلة وعي الجسد، ومشكلة تكوين الآخر (أي مشكلة البينذاتية)، ومشكلة الآفاق المتغيرة تاريخياً لـ«العالم المعيش». ومما لاشك فيه أن هذه القضايا الثلاث تبدي مقاومة عنيدة أمام الوعي الذاتي عندما يحاول تكوينها. وهوسيرل لم يكرس أعماله الأخيرة لأي شيء

سوى التغلب على مواقع المقاومة هذه. فهو يرى أن أي شخص سمح لنفسه أن تضلّ في تنفيذ الظاهراتية المتعالية بواسطة هذه القضايا المتقابلة لم يفهم الاستدلال المتعالي. وهذا أمر كان هوسيرل قد قاله بشأن ظاهراتيي ميونخ وشيلر، ولكن أيضاً، وبشكل أساسي، بشأن كتاب هيدغر **الوجود والزمان**. قد لا يبدو واضحاً للوهلة الأولى ما إذا كان التصور الذاتي المتعالي عند هيدغر ظاهراً للعيان آنذاك. فحتى في العام 1929، أي بعد مرور سنة على صدور كتاب **الوجود والزمان**، كان أوسكار بيكر ما يزال يرى «التحليل المتعالي للدزاين» عند هيدغر، وهو بحث في البعد التأويلي لـ«عالم الحياة»، أقول كان يراه بحثاً ينتمي إلى برنامج هوسيرل في الظاهراتية المتعالية.

وعلى الرغم من ذلك، سرعان ما تحققت نية هيدغر الصادقة التي تركزت على وصلِ الإشكالية التأويلية بالعلوم اللاهوتية والتاريخية، ومن خلال ذلك أُدرِك كانط الأصلي على نحو جديد بطريقة مدهشة، وإن كانت طريقة عارضت أتباعَه التأمليّين. وفي الحقيقة، فإن تصنيف كتاب **الوجود والزمان** كتاباً يتناسب مع ظاهراتية هوسيرل المتعالية كان لابد من أن يمزق الإطار الهوسيرلي، وفي خاتمة المطاف فإن هوسيرل نفسه لم يعد قادراً على إلغاء حقيقة أن عمل هيدغر الذي لاقى نجاحاً عميقاً وشاملاً لم يكن مساهمة في «الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً». فمذهب هيدغر في تاريخية الدزاين يتجه وجهة أخرى

مختلفة كلياً. فتراث المدرسة التاريخية كما ظهر في أعمال دلتاي وغرافين يورك Grafen Yorck اتخذ موقعاً بعيداً تماماً عن النزعة الكانطية المتعالية المحدثة. لذلك، فبتأثير من المدرسة التاريخية، وأيضا بتأثير من إعادة شوپنهاور صياغةَ كانط إلى ميتافيزيقا الإرادة العمياء، كان أساس فلسفة الوعي الذاتي قد تحول خلال القرن التاسع عشر إلى «العمل الفكري عن الحياة». وأكثر من أي تأثير آخر، كان التأثير المتفتح حديثاً لفريدريك نيتشه، الذي انتقل عبر الروائيين العظام آنذاك، وكذلك عبر برغسون، وزِمل، وشيلر، قد نقل مفهوم «الحياة» إلى واجهة الصدارة في بواكير القرن العشرين، كما انتقل إلى علم نفس اللاوعي. فالمرء ما عاد مشغولاً بما يقدمه الوعي ظاهراتياً، إنما كان مشغولاً، بالأحرى، بتأويل الظواهر الناشئة عن الحركة التأويلية للحياة، وإن ذلك ما يجب أن يخضع للتأويل.

وهكذا، ثمة كوكبة معقدة من التأثيرات منحت مساهمة هيدغر الفكرية مكانتها الخاصة. وعلى الرغم من ذلك، أحضر هيدغر هذا التراث الذي أنشأته النزعة القبْلية للكانطية المحدثة لدى ريكرت Rickert، والذي تطور عبر تأويل كانطي لظاهراتية هوسيرل، أقول أحضر هيدغر هذا التراث، التراث «التأويلي» للإنسانيات والعلوم الاجتماعية، ليواجه تساؤلات الفكر المعاصر المهمة. أثارت لاعقلانية الحياة، على نحو خاص، بوجه

الكانطية المحدثة مثالاً مضاداً. وحتى مدرسة ماربورغ نفسها حاولت كسر نفوذ الفكر المتعالي، وهجرَ ناتورپ الهرِم كلَّ منطق ليعود إلى «العينية الحسية الأولية» الأساسية. وقال هيدغر، في محاضراته المبكرة، إن «الحياة ضبابية deisig»، وكلمة ضبابية هنا ليست لها علاقة بالـ «هذا Dies»، إنما هي تعني، في الحقيقة، السديمية، والغموض. لذلك، فإن معنى هذه الجملة يعبر عن جوهر الحياة بحيث أنه لا يمكن إحراز تنوير كامل من خلال الوعي الذاتي؛ فهي تظل يلفها الغموض. إن ما يذهب إليه هيدغر هنا إنما يسير على هدي من روح نيتشه. وبمقابل ذلك، كان التماسك الداخلي للكانطية المحدثة، بصيغتها الموجودة آنذاك، قادراً على اعتبار الأنماط اللاعقلانية واللانظرية للشرعية مجرد نوع من مفهوم يقع على تخوم نظامهم المنطقي. فعرض ريكرت تفسيره النقدي لـ«فلسفة الحياة»، ووقفت فكرة هوسيرل عن «الفلسفة علماً دقيقاً» بتصميم راسخ بوجه جميع الاتجاهات اللاعقلانية وقت ذاك، خصوصاً فلسفة عالم الحياة weltanschauung. وما فعله هيدغر من خلال نداء تاريخية الدزاين كان، في التحليل النهائي، انعطافة جذرية عن المثالية. فكان ذلك، في القرن العشرين، إعادة مختصرة لنفس النقد الذي تعرضت له المثالية على يد الهيغليين الشباب عندما وجهوه ضد الموسوعية التأملية لنظام هيغل بعد وفاته. وإعادة هذا النقد من جديد كان قد مرّ عَبر تأثير كيركغارد. فكان هو أول من اتهم

هيغل، ألأستاذ المطلق في برلين، بأنه نسي «أن ينوجد». كان كيركغارد، بعد أن ترجم كرستوف شريمپف أعماله إلى الألمانية بتصرف، قد ترك أثره في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى. ونقل لنا ياسپرز درس كيركغارد في عمل استثنائي بعنوان «**تقرير عن كيركغارد** Referat Kierkegaards»، ونقل فلسفة الوجود الناشئة. فاستخدم الفلاسفة وعلماء اللاهوت نقدَ المثالية الذي احتواه هذا العمل. وفي هذه الأجواء جاء عمل هيدغر ليكون له وقعه الخاص.

كان نقد المثالية هذا أحدَّ جذرية من الاختلافات النقدية التي كانت قائمة بين التومائيين الجدد، والكانطيين، والفختيين، والهيغليين، والتجريبيين المنطقيين. كما أن التعارض بين التفكير المنهجي للكانطيين المحدثين ومحاولات دلتاي في نقد العقل التاريخي كان تعارضاً قد ظلّ ضمن إطار من الافتراضات المشتركة حول مهمة الفلسفة. أما نقد الفلسفة الذي عبرت عنه مساهمات هيدغر الجديدة فكان النقد الوحيد الذي شارك الهيغيليين الشباب جذريتهم النقدية. ومن الواضح، إنه ليس من قبيل المصادفة أن لا يتجاهل إحياءُ الفكر الماركسي مساهمة هيدغر الفكرية، وفي الحقيقة حاول هربرت ماركيوز أن يوحِّد بين الجهتين.

إن الشعار الذي رفعه هيدغر الشاب كان هو نفسه شعاراً ينطوي على مفارقة، وكان نقدياً لجميع الفرقاء. وهو شعار عن

تأويلية للوقائعية facticity[1]. والحديث عن «تأويلية للوقائعية» هو، بطبيعة الحال، يشبه الحديث عن «حديد من خشب». فالوقائعية تعني بالضبط المقاومة الصلبة التي يبديها الواقعي في وجه كل محاولة للإدراك والفهم، وهي تعني في صياغة هيدغر لها التحديدَ الأساسي للدزاين. وهذا الدزاين بالطبع ليس مجرد وعي ووعي ذاتي. ففهم الوجود، الذي يميز الدزاين من جميع الكائنات ويكوّن بنيته التأويلية، لا يمكن أن يتحقق من خلال إبرازِ تكوينِ فكري يرفع نفسه فوق جميع الكائنات الطبيعية. إن فهم الوجود، الذي يميز الدزاين بأن يضطره إلى مساءلة معنى الوجود، هو نفسه فهمٌ تتلبسه المفارقة إلى درجة عالية. ذلك أن السؤال المتعلق بمعنى الوجود ليس كمثل الأسئلة الأخرى

(1) الوقائعية هي البيِّنة الشكلية على الموجود هناك المشحون بتعبيره التأويلي في بنى نستطيع فهمها. الوقائعية هي الفهم بوصفه موضوع الظاهراتية نفسه. فنحن نستطيع أن نفهم كل شيء في الحياة باستثناء واقعة أن الحياة نفسها قابلة للفهم. عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**. ويقول إنوود في معجم هيدغر: إن هيدغر يستخدم كلمة factuality (Tatsächlichkeit) ليشير بها إلى الأحجار والأشجار الحاضرة أمامنا ضمن العالم. ولكنه يستخدم كلمة الوقائعية ليشير بها إلى وجود الدزاين في العالم. وتأويلية الوقائعية تعني تأويل وجودنا الإنساني... وتأويل الحياة الإنسانية هو مثل تأويل نص تراكمت عليه قرون من التفسيرات المشوهة. وعلينا أن نتأكد من أن حيازتنا المسبقة، ومقتربنا الأساسي له يجب أن يكونا «أصليين وأصيلين»، وليسا مكتسبين من التراث. (المترجمان)

المتعلقة بالمعنى التي يُفهم فيها «شيء معطى» من خلال مقارنة معينة بما يكوّن معناه. فالدزاين الذي يُعنى بمعنى وجوده الخاص يجد نفسه بمواجهة طبيعة وجوده الخاص التي لا يمكن القبض عليها. فبصرف النظر عن المدى الذي يمكن أن تبلغه قدرة الموجودات الإنسانية في انشغالها بفهم كل شيء وأي شيء، فإن سؤال المعنى المتعلق بوجودها وبقدرتها الخاصة على فهم نفسها، وهو سؤال لابد من أن تطرحه على نفسها، يصادف تخماً لا يمكن عبوره. فالدزاين هو ليس فقط الأفق المفتوح لممكناته الخاصة ليرتمي فيها، إنما هو، بالأحرى، يواجه داخل ذاته وقائعية لا يمكن عبورها. ربما يختار الدزاين وجوده كما يذهب فكر كيركغارد بخصوص الطبيعة الخلقية في اختيار الدزاين بين «أما/ أو»، ولكن هذا الإنسان من خلال هذا الاختيار فإنه، في الحقيقة، يتخطى وجوده الخاص إلى ما كان «منقذفاً» فيه سلفاً. فالانقذاف والشروع يؤلفان تكوينه الأساسي المتكامل.

ينطوي هذا النقد على نقد لفريقين؛ نقد لمثالية هوسيرل المتعالية من جهة، ونقد لفلسفة الحياة Lebensphilosophie كما صاغها دلتاي وماكس شيلر من جهة أخرى. فمهّد هذا النقد الثنائي، أيضاً، مسلكاً جديداً إلى كانط الأصلي.

كان نقد هيدغر لهوسيرل موجهاً إلى الطبيعة غير القابلة للتحديد لوجود الوعي أكثر من أي شيء آخر. فهيدغر الذي ترعرع في كنف فكر أرسطو اكتشف تراث الفكر الإغريقي

المجهول، والفعال في فلسفة الوعي الحديثة. فتحليله للدزاين الواقعي، وهو تحليل استهلّ به عرض سؤال الوجود، أدانَ بوضوح «الذات الوهمية، والمثالية» التي تحيل عليها باستمرار فلسفة الوعي الحديثة عندما تسوّغ التشيؤ. من الواضح، أن هذا النقد الذي كان يثيره هيدغر لم يكن نقداً محايثاً. فهو، في الحقيقة، كان يحدق في خلل أنطولوجي عندما انتقد تحليل هوسيرل لوعي الزمان والوعي الذاتي كونه تحليلاً متحيزاً. وخلف هذا النقد ثمة نقد للإغريق أنفسهم؛ نقد، لا يتوارى أمام الأنظار، موجَّه إلى «سطحيتهم»، وإلى أحادية منظورهم الذي فهموا من خلاله مخطط وشكل موجود ما، ومن خلال هذا الموجود الثابت فكروا بوجوده. وبالمقابل، لم يُطرح مطلقاً سؤالُ الوجود الذي يملي سلفاً جميع التساؤلات المتعلقة بوجود الموجودات. فانطلاقاً من الأفق الزماني، تكون «الموجودات» موجودات راهنة، ومن الجلي أن هذا لا يتناسب مع التكوين الأصلي للدزاين، الذي هو ليس راهناً، ولا هو عقلاً راهناً، إنما هو في الحقيقة موجود مستقبلي وموجود ينطوي على الهَمّ رغم وقائعيته.

ومن الجهة الأخرى، لم يكن المقترب الهيدغري الجديد موجهاً ببساطة إلى الأساس الذي قام عليه مفهوم الحياة عند دلتاي. فهو في الحقيقة أدرك في بحث دلتاي المتواصل عن أساس نهائي للحياة توجهاً نحو فهم أعمق لما نسميه عادة **الفكر**

أو الوعي، غير أن مقاصده كانت أنطولوجية. فأراد القبض على تكوين وجود الدزاين من جهة وحدته الباطنية لا من جهة التوتر الثنائي القائم بين دافع الحياة الغامض وصفاء الوعي الذاتي للروح. ولهذا السبب بالضبط انتقد شيلر، فهو أيضاً ظل رهين هذه الثنائية. لذلك، ففي الفترة التي كان فيها هيدغر في طريقه لأن يُعمِّق أنطولوجياً مقتربَه نحو فلسفة للحياة، وفي أثناء انغماره في نقد فلسفة الوعي الحديثة، أقول في أثناء ذلك اكتشف هيدغر كانط. وما اكتشفه هيدغر، في الواقع، هو كانط الذي ضاع بين حجب الكانطية المحدثة وتوضيحها الظاهراتي: أي الإحالة على المعطى. فالدزاين ليس تصوراً ذاتياً حراً ولا إدراكاً ذاتياً يبلغه الفكر، إنما هو وجود متجه نحو الموت، وهذا يعني أنه متناه من حيث الجوهر. وبسبب من تناهيه هذا كان هيدغر قادراً على أن يتعرف على هاجس استبصاراته في مبدأ كانط حول التفاعل بين الفهم والحدس، وحول تقييد استخدام الفهم في عالم الخبرة الممكنة. فالخيال المتعالي، وهو القدرة المحيرة التي تحملها الروح الإنسانية، التي يتعاون فيها الحدس، والفهم، والتلقي، والعفوية؛ إن هذا الخيال أتاح لهيدغر أن يؤول فلسفة كانط كميتافيزيقا المتناهي(2). فوجود

---

(2) إن المعرفة التي ينطوي عليها الموجود اللامتناهي، كما يرى كانط، هي حدس أصيل intuitus originarius غير مستمد من =

موضوع ما لا يتحدد بالإحالة على روح لامتناهية (كما هو شأن الميتافيزيقا الكلاسكية)، ولكن الفهم الإنساني في انفتاحه على تلقي ما هو معطى هو الذي يحدد موضوع الخبرة.

حاول غيرهارد كروغر، بعدئذ، أن يؤول فلسفة كانط الخلقية، ولكنه استثمر الحافز المنبعث من هيدغر على نحو مهلهل. وطبقاً لهذا التأويل، فقد نُظر إلى استقلالية العقل العملي كتشريع ذاتي للمبادئ الخلقية أقل مما هي قبول بالقانون بشكل حر، أو في الحقيقة خضوع مذعن للقانون.

وبطبيعة الحال، رأى هيدغر لاحقاً أن نسيان الوجود هو أكثر ما كان يميز فلسفة كانط، فتخلى عن أية محاولة لتأسيس فهم ميتافيزيقي لعرضه الجديد لسؤال الوجود على تناهي الدزاين. ولقد حدث هذا من جراء هجران هيدغر في «منعطفه» مفهومَ التأمل المتعالي. وبعد ذلك، تلاشت النغمة الكانطية من تفكيره، وتلاشت معها جميع صلاته بنقد كانط للميتافيزيقا

= الموضوعات، إنما هو حدس يوجِد الموضوعات. فالموجود اللامتناهي ليس بحاجة لأن يفكر، ولذلك فهو ليس بحاجة إلى ميتافيزيقا. ذلك أن التفكير علامة التناهي. أما الموجودات المتناهية، التي يمثل تناهيها مسألة بحاجة إلى بحث ونظر، والتي تحمل حدساً ثانوياً intuitus derivativus، أي أنها تستلم حدوسها من الموضوعات، فهي بحاجة إلى ميتافيزيقا. عن معجم هيدجر، ص69، 109. (المترجمان)

العقلانية. وفي أي حال، يظل مفهوم الفلسفة النقدية الترياقَ المنهجي الثابت الذي لا يجوز للفلسفة تناسيه.

إذا ما اقتفى المرء مقاصد فلسفة هيدغر اللاحقة، كما فعلت أنا ذلك في فلسفتي التأويلية، وحاول استخدام هذه المقاصد براهينَ على الخبرة التأويلية، فسيجد نفسَه مرة أخرى في منطقة خطرة من فلسفة الوعي الحديثة. وبهذا الخصوص، فإن خبرة الفن تنقل ما هو أكثر مما يقدر الوعي الجمالي على إدراكه. فالفن هو أكثر من كونه موضوعاً للتذوق، وأكثر حتى من تذوق الفن بصورة غير غرضية. وخبرة التاريخ أيضاً، التي نتمتع بها جميعاً، لا يغطيها ما نسميه **الوعي التاريخي** إلا بدرجة ضئيلة فقط. فالتوسط بين الماضي والحاضر، بين الواقع وقوة الماضي الفعالة، هو ما يحددنا تاريخياً. فالتاريخ هو أكثر من كونه موضوعَ وعي تاريخي. وعليه، فإن الأساس المرجعي لهذه الخبرة هو فقط ما يفصح عن نفسه في التأمل الشامل لإجراءات العلوم التأويلية، وهو ما يمكن أن ندعوه **بالوعي المتأثر بالتاريخ** the effective historical consciousness. فلهذا الوعي وجود أكثر من كونه وعياً؛ أي أنه متأثرٌ ومحدَّد تاريخياً أكثر مما نتصور أنه مؤثِّر ومحدِّد تاريخياً.

وإنه لمن المحتّم أن يُفهم هذا النوع من التأمل حول الخبرة التأويلية تخلياً عن زعم التأمل الذي تكوّن في جدل هيغل التأملي، خصوصاً إذا لم يقصره المرء على العلوم التأويلية، بل

بالأحرى يدرك المرء البنية التأويلية المتأصلة في جميع خبراتنا الدنيوية وتفسيرها. إن الفكرة الرئيسة التي يعبر عنها مصطلح الوعي المتأثر بالتاريخ اتخذت طبيعتها، بالضبط، من تناهي نتائج التأمل، تلك النتائج التي يحرزها وعيٌ ما يتأمل في طابعه التحديدي. فثمة شيء يظل دائماً متوارياً عن الأنظار مهما كان مقدار ما يأتي به المرء إلى الصدارة. فالتاريخي يعني عدم القدرة على إهمال أي شيء في حدث ما بحيث أن كل شيء يكون ماثلاً أمامي. وهكذا، فإن ما سمّاه هيغل **اللامتناهي الفاسد**[3] هو عنصر بنيوي للخبرة التاريخية بحد ذاتها. فادعاء هيغل بأنه كشف نهائياً عن العقل في التاريخ، وألقى بجميع المصادفات إلى ركام الوجود إنما هو ادعاء ينسجم مع نزوع محايث لحركة موجودة في الفكر التأملي. فحركة ما نحو غاية ما، بحيث لا يمكن لأحد أن تخطر على باله تحققها التام، تبدو في الحقيقة

(3) يرى هيجل أننا نتحدث، مثلاً، عن المكان اللامتناهي، والزمان اللامتناهي، والمتوالية العددية اللامتناهية، وهذه السلاسل كلها لا تمثل التصور الحقيقي للامتناهي، بل هي تمثل اللامتناهي الفاسد أو الكاذب أو الزائف، وذلك لأن كل حد من حدود هذه السلاسل من اللامتناهي إنما هو متناه. وبذلك، مهما حاولنا القبض على اللامتناهي في أي من هذه السلاسل فإنا لن نتجاوز دائرة المتناهي، وسيبقى اللامتناهي يفلت منا على الدوام. وهذه المحاولة للحاق باللامتناهي عبر سلسلة من الحدود المتناهية هي ما يسميه هيجل اللامتناهي الفاسد. (المترجمان)

لامتناهيا فاسداً؛ والمرء ليس بوسعه أن يشايع فكرياً أمراً كهذا. ولكن ما هي الغاية التي يمكن للتاريخ أن يتأمل فيها ـ بصرف النظر عما إذا كان التاريخ تاريخ الوجود أم تاريخ نسيان الوجود ـ من دون أن يضلّ ثانية في عالم اللاوقائع الوهمية؟ فبغض النظر عن مبلغ عظمة ما يحمله من إغراء أن نذهب في تفكيرنا على منوال حركة فكرنا التأملية التي تتجاوز كلَّ حدٍّ قابل للمعرفة، وأن نذهب حدّ تسمية الشيء الممكن شيئا واقعياً؛ أقول بغض النظر عن ذلك كله يظل تحذير كانط تحذيراً مسوغاً في النهاية. فهو ميّز بوضوح تلك الأفكار التي يستطيع العقل أن ينعم النظر فيها فقط من ذلك النوع من الأفكار الذي يتأسس معناه من خلال تصورات الفهم الأساسية وبذلك نستطيع معرفتها. فالوعي النقدي بحدود **عقلنا الإنساني**، الذي أكده في نقده الميتافيزيقا الدوغمائية، مهّد الطريق بالتأكيد، أمام «ميتافيزيقا عملية» متأسسة على حقيقة الحرية العقلية، ولكن كان هذا بالضبط من **أجل العقل العملي**. ومازال نقد كانط للعقل «النظري» حجة قويمة ضد محاولات إحلال التقنية محل الممارسة، واستبدال ما نستطيع معرفته بيقين تام بعقلانية التنظيم، ويقين العمليات الحسابية، وموثوقية التنبؤات؛ بمعنى ما يتعين علينا فعله، وكيف نكون قادرين على تسويغ القرارات التي نتخذها. ومنعطف كانط النقدي يظل حاضراً في الفلسفة التأويلية، تلك الفلسفة التي استمدت أساسها من تلقي هيدغر

لدلتاي. وهذا المنعطف حاضر في الفلسفة التأويلية حضور أفلاطون نفسه؛ الفيلسوف الذي فهم كل تفلسف على أنه حوار أبدي للروح مع ذاتها.

الفصل السادس

مارتن هيدغر المفكر
(1969)

إنّ المرءَ الذي أثّر فكرُه فينا طوال خمسين عاماً يستحق منّا الشكرَ بمناسبة عيدِ ميلاده الثمانين. ولكن بأية صورة ينبغي أن نشكره؟ فهل على المرء أن يتحدث إلى مارتن هيدغر مباشرة؟ من المؤكد أن مسألة الفكر قد أخذت بمجامعه بقوة بحيث أن التوجه بالحديث إليه مباشرة أمر ملائم. فهل يتكلم المرء مع هيدغر؟ يبدو أن التجرؤ على رفقة كهذه فيها شيء من الجسارة. فهل يتحدث المرء عن هيدغر أمام هيدغر؟ إن جميع هذه الاحتمالات باطلة. فلا يبقى، إذن، سوى أن يدلي المرءُ، الذي كان موجوداً منذ البداية، بشهادته أمام الآخرين. شهادة تقول

الحقيقة. والشاهد، الذي يتكلم هنا، أُذِنَ له أن يقول ما خبَرَه كلُّ فرد قابلَ هيدغر: إنّه سيّدُ الفكر، سيّد ذلك الفنِّ غيرِ المألوف من التفكير.

كان هناك شيء مفاجئ ظهر مع هيدغر في أول ظهور له على منبر فرايبورغ بعد الحرب العالمية الأولى. ثمة شيء جديد، شيء لم يَسمع به أحدٌ من قبل. كنا قبل ذلك قد تعلمنا أن الفكرَ يرسمُ العلاقات، وقد بدا صحيحاً أن على المرء أن يضع، تأملياً، شيئاً ما في علاقة معينة، ومن ثم يكوّن عبارة ما عن هذه العلاقة؛ وهذه العبارة سميت حكماً a judgment. وبدا التفكير أنه عملية تنتقل تدريجياً من علاقة إلى أخرى، ومن حكم إلى آخر. ولكن فجأة وإذا بنا نتعلم أن الفكر هو إظهار، وحمل شيء ما على إظهار نفسه. فكان هذا حدثاً بالغ الأهمية، يشعر المرء فيه بأنه مقتلع بفعل خطى هيدغر على سطح التقدم التأملي، ويشعر أن كلماتِه التنويرية تقودنا إلى اتجاه جديد كلياً. إن هذا العرض المبهم من هيدغر، وهو عرض غدا فيه تراث ظاهراتية هوسيرل أقوى وأكثر فاعلية، أدى إلى تجسيد موضوع الفكر الشائع، بصرف النظر عن طبيعته. فأصبح دائرياً، ثلاثي الأبعاد؛ لقد كان موجوداً هناك da، وكان المرء يواجهه دائماً؛ لأن كل منعطف فكري يحيل دائماً على الموضوع نفسه. فنحن كنا معتادين فكرياً أن ننشغل بالانتقال من فكرة إلى أخرى، أما هنا فبقينا ننشغل بثبات بالموضوع نفسه. ولم يكن ذلك لغرض

جعل الموضوع مرئياً بأن يُمنح صورة زاهية كما في التحليل الشهير الذي أجراه هوسيرل للشيء المدرك حسياً ولتدرجات ظلاله. بل في الحقيقة إن جرأة وجذرية الأسئلة التي ألقيت على الحاضرين كانت تحبس الأنفاس تماماً.

وربما ذهبت بالمرء الظنون ليتخيل، آنذاك، أن ما يجري لا بد من أن يكون مشابهاً لما كان يجري للأثينيين عند نهاية القرن الخامس ق.ب، عندما دُشِّن فنٌ جديدٌ في التفكير، أي الجدل، فانغمس الشباب الأثينيون في ولع حماسي؛ ولقد صور لنا ذلك أريستوفانس على نحو رائع، ولم يَمنح سقراط أية امتيازات في هذا الشأن. فبدت النشوة الثملة التي تبتعثها تساؤلات هيدغر في النفوس، في مرحلة فرايبورغ المبكرة وفي سنوات ماربورغ، شبيهة بحالة الأثينيين، كما أنه لم يفتقر إلى الأتباع والمقلدين. فكانوا يبحرون خلفه، ويحاولون التغلب على تساؤلاته، وفي أثناء ذلك يقدمون صورة كاريكاتورية للزخم المتقد لتساؤلات هيدغر وتفكيره. غير أن جدية جديدة دخلت، أيضاً، إلى العمل الفكري بوصول هيدغر. فالتقنية الصارمة للتمارين الفكرية الأكاديمية بدت لنا فجأة مثل عبث محض، وعلى المرء أن لا يغالي في القول حد الزعم أن هذا الجو كان ذا أثر ثابت طويلاً في الجامعات الألمانية. فنحن الذين كنا شباباً آنذاك وجدنا نموذجاً عندما بدأنا محاولاتنا الأولى في التعليم. إن وقاراً جديداً للصوت الحي، والتوحيد التام بين التعليم

والبحث، قد دخلا المشهد مع العمل الخطر لتلك التساؤلات الفلسفية الجذرية، فنُبذت الوتيرة التي كانت تجري عليها الدروس، إذ كانت المحاضرة تُهمل لأن الأستاذ كان مايزال مشغولاً بعمله الخاص. فكان هذا ما حدث في عشرينيات القرن العشرين؛ ذلك أن لهيدغر تأثيراً يتعدى اختصاص الفلسفة.

لم يكن هذا مجرد فن جديد، أو قوة حدسية تُستخدم لتبرهن مرة أخرى على القيمة التي تتمتع بها حرفة فكرية. لقد كان شيئاً آخر أكبر من هذا بكثير. فقبل كل شيء، كان ثمة حافز جديد استحوذ على فكر هيدغر أحدث تحولاً تاماً. فنحن هنا أمام فكر حاول أن يفكر في البداية أو البدايات ذاتها، ولكن لم يحدث ذلك بالتأكيد على غرار الكانطية المحدثة وظاهراتية هوسيرل «بوصفها علماً دقيقاً». فكان هناك بحث عن بداية تقوم مقام أساس نهائي يتيح تنظيماً واستنتاجاً منهجييْن لجميع القضايا الفلسفية؛ بداية موجودة في مبدأ الذات المتعالية. غير أن تساؤلات هيدغر الجذرية كانت ترمي إلى أصالة أعمق من تلك التي كان يُبحث عنها في مبدأ الوعي الذاتي. وبهذا الخصوص كان هيدغر ابناً لقرن جديد، قرن هيمن عليه نيتشه، والنزعة التاريخية، والفكر الذي أشاعته فلسفة الحياة، كما رفع هذا القرن لواء الشك في وجه جميع البيانات التي تدور حول الوعي الذاتي. وفي محاضرة مبكرة في فرايبورغ، استطعت الحصول

عليها من خلال ملاحظات ڤالتر بروكر، تحدث هيدغر عن «ضبابية» الحياة بدلاً من أن يتحدث عن مبدأ الإدراكات الواضحة والمتميزة **للأنا أفكر**. والقول إن الحياة ضبابية لا يعني أن سفينة الحياة الصغيرة لا تستطيع أن تتبين أفقاً واضحاً وحراً يحيط بها. كما لا تعني الضبابية، ببساطة، أن رؤية المرء غائمة؛ إنما هي تصف بالأحرى التكوين الأساسي للحياة بحد ذاتها، أي لحظة الحياة نفسها. فهي تلفّ نفسَها بالضباب. وهنا يكمن التوتر الباطني، إنه الصراع الداخلي الذي أشار إليه نيتشه: فليس المهم أن تكافح من أجل الوضوح ومن أجل أن تعرف فقط، إنما المهم، أيضاً، هو أن تتلفع بالظلمة، وأن تنسى. وعندما أشار هيدغر إلى التجربة الأساسية لمفهوم الحقيقة (الأليثيا alethia[1]) عند الإغريق، أي اللاتحجب، لم يَعنِ ببساطة أن الحقيقة غير معروضة بشكل مكشوف، وأن التحجب يجب أن يُنزع عنها كما لو كانت غنيمة. إنما كان يعني أن

(1) كلمة aletheia هي الكلمة الإغريقية التي تعني الحقيقة. وهيدغر قد فتنته هذه الكلمة منذ العام 1921 وخصوصاً حرف a الذي يأتي في مقدمة الكلمة للسلب. وبهذا المعنى تصبح الكلمة هي اللاتحجب لأن كلمة lethe تعني التحجب، فيرتبط اللاتحجب بالتحجب. فالحقيقة تفترض سلفاً وضوحاً أو انفتاحاً يمكن أن تنكشف فيه الموجودات. وإن لاتحجب الموجودات هو في الوقت نفسه تحجب للوجود. عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**. (المترجمان)

الحقيقة كانت دائماً عرضة لخطر التقهقر إلى الظلمة، وأن الجهود المبذولة من أجل صبّها في مفاهيم يجب أن تسعى لمنع الحقيقة من التقهقر، وحتى هذا التقهقر ينبغي أن يُنظر إليه على أنه حدث للحقيقة.

لقد سمّى هيدغر محاولته الأولى للتفكير في البدايات «أنطولوجيا»؛ وكان هذا هو عنوان المحاضرة الأولى التي استمعت إليها في العام 1923. بيد أن هذه الأنطولوجيا هي ليست بالمعنى التقليدي في الميتافيزيقا الغربية؛ تلك الأنطولوجيا التي قدمت أول إجابة في تاريخ العالم لسؤال الوجود. وفي الحقيقة كان المطلب الوحيد هنا هو فقط تهيئة الاستحضارات الأولية من أجل صياغة سؤال. ولكن ما المقصود بصياغة سؤال؟ يبدو الأمر يسيراً مثل إعداد شرك يتوافق مع إجابتهم، أو شيء ما يكون محطّ إعجاب بسبب الطريقة التي اتخذها بالنسبة لهم. ومع ذلك، فإن التساؤلات هنا لم تُطرح من أجل أن تحصل على إجابة ما. فمتى ما كان «الوجود» محلّ تساؤل، لا يدور الاستنطاق حول شيء ما. وأن طرح سؤال الوجود يعني أن يتخلى المرء عن السؤال، ذلك السؤال الذي يأخذ «الوجود» بنظر الاعتبار في المقام الأول، والذي من دونه يظل «الوجود» غموضاً لغوياً أجوف. وعندما أثار هيدغر السؤال المتعلق ببداية الفلسفة الغربية، فقد طرحه بمعنى مختلف تماماً عن المعنى الذي كان يحمله، وهو المعنى الذي كان يقصده المؤرخ. فبين

الحين والآخر، كان هيدغر يقول عن هذه البداية إنها دائماً ما تهملنا وتتخطانا، ويأتي قوله هذا بخصوص قضية تجاوز الميتافيزيقا الغربية، ولم يكن الغرض من ذلك وضع الميتافيزيقا وراء ظهورنا بقدر ما هو حمل الميتافيزيقا على المثول أمامنا. بمعنى أن البحث بشأن البداية هو، دائماً، بحث في أنفسنا ومستقبلنا.

وبالطبع، غالباً ما أسيء فهم بحث هيدغر المتعلق بالبداية على نحو ساذج. فغالباً ما أوِّلَ كما لو أنه كان يحاول الهرب من الانهيار المرعب الذي حدث في التاريخ، والعودة إلى زمان أنقى قريباً من تلك البدايات والأصول. وهذا التأويل السيئ يخفق في ملاحظة الجدية التي تضع ما «موجود» موضع تساؤل. فليس هناك شيء غامض حول «مصير الوجود» الذي يستبد بنا، إنما ذلك الذي يظهر لكل فرد نتيجة للطريقة التي سار عليها الفكر الغربي في الحضارة التقنية المعاصرة؛ تلك الحضارة التي تغطي العالم مثل شبكة تطوق كل شيء. وهنا تكتسي نغمات النقد الثقافي الاعتيادية غموضاً مميزاً، وتمتلئ بنُذر أزمة كالحة، ولكنها مع ذلك تستبق مستقبلاً مقاوماً يقدم، نتيجة المسعى المتجه نحو الإنتاج الذي لا يقف عند حد، تحدياً جذرياً للوجود. ولكن المرء، وهذا ليس وهماً، يمكنه الانسحاب مما هو «موجود» إلى حرية مفترضة، إلى الأمل بالأصول التي قد تعود في يوم من الأيام.

ويجد المرء هنا جذور سوء الفهم الثاني، أعني تهمة النزعة التاريخية، وهو: إذا فُهمت تاريخية الحقيقة بوصفها مصير الوجود فسوف يضيع التساؤل المتعلق بالحقيقة. وهذا الافتراض يسمح بواحد من احتمالين. فهو أما أن يؤدي إلى تجديد الصعوبات التي ترتبت على نزعة دلتاي التاريخية، وهي نزعة استنفدت نفسها في سؤال اللامتناهي، وفي مأزق التأمل الذاتي، أو أن يؤدي إلى نزعة عاطفية اجتماعية أخلاقية تقتضي تأملاً اجتماعياً. وفي الحالة الأخيرة، يعي المرء أولاً النزعة الايديولوجية المتأصلة في كل معرفة ويعي من ثم ـ بعد أن تقدِّمَ هذه النزعة بطريقة جدلية وهمَ حرية ما ـ نداءً للانهماك الاجتماعي.

وغرابة هذا المنحى من التفكير تظهر عندما يُنظر إلى فكر هيدغر على عكس ما درج عليه ذلك الفهم؛ أي ينظر إليه على أنه لا ينطوي على شيء يدعو إلى مثل ذلك القلق، فهذا الفكر لا يرى نفسه أداةً لتحقيق غاية معينة. فهو ليس فكراً يكون كل شيء فيه معتمداً على الحصافة، وعلى موقف متعالم، بل هو في الحقيقة فكر يتجلى كهمّ محض. لذلك فإن التعالم لا ينفع في شيء هنا. وعلى المرء أن يدرك أن الفكر هو دائماً نكران للذات؛ بمعنى عميق ونهائي، وليس فقط بمعنى أنه فكر لا يمكن أن تقوده مصلحة معينة من أجل الظفر بمكسب فردي أو مجتمعي. إنما هو يعني أن الذات الفعلية المفكرة، المتحددة

شخصياً وتاريخياً، هي ذات خامدة. من الصحيح أن مثل هذا التفكير يحدث بشكل نادر ـ ويجب قبول تهمة أنه يفتقر إلى المسؤولية الاجتماعية لأنه لا يقر بقناعاته الخاصة ـ إلاّ أنه كانت هناك نماذج عظيمة وأمثلة مقنعة على هذا النوع من التفكير. وكان الإغريق أساتذةَ هذا الفن العظيم، فن نكران الذات غير المألوف؛. حتى أنهم استخدموا كلمة **عقل** nous[2]، التي تعني (بشكل مطابق تقريباً) ما تعنيه المثالية الألمانية من العقلي والروحي؛ التي لا يعني فيها الفكر غير «ما هو موجود». ويمكن اعتبار هيغل المفكر الإغريقي الأخير لكون جدله اقتضى نكراناً للذات من هذا النوع؛ فجدله أقام فكراً من دون أن يتباهى بأفكاره، أو من دون موقف متعالم. وهيدغر عندما يضيف اسمه، شئنا أم أبينا، إلى قائمة المفكرين الكلاسيكيين، فليس لأنه يتبنى تساؤلات عظيمة من هذا التراث العظيم خالية من أي مسافة «تاريخية»، ويتخذ من سؤال الوجود شيئاً يخصه، بل لأن هذه التساؤلات غمرته تماماً بحيث ما عاد هناك مكان يفصل بين ما يفكر فيه ويعلمه وبين ذاته ذاتها. وهذا النوع من التفكير غير المألوف يقوم على نكران الذات؛ وهو نكران

(2) ربما يمكن ترجمة كلمة *υoύς* إلى «عقل» أو «روح». فهي تأتي من الفعل *υoεíυ*، الذي يعني يفكر أو يدرك، ويشير الاسم إلى القدرة على الإدراك عقلياً، وإلى الإرادة، وكذلك إلى القابلية على امتلاك المشاعر والأمزجة النفسية. الترجمة الإنجليزية

للذات لا يعود يعرف ذاته، ولا يعود متورطاً في جدل محاولة معرفة نفسه أفضل فأفضل.

وبهذا أصل إلى نقطتي الأخيرة. وهنا أودّ أن أقدم شهادة تتعلق بالزخم الفكري النشط الذي يتجلى مع هيدغر، ويثير نقطة تتردّد على شفاه كل فرد، ولكنها لهذا السبب بالضبط تثير سوء الفهم. وأنا أتحدث هنا عن لغة هيدغر؛ أي ذلك الجانب من فكره الأكثر إبرازاً لنكران الذات. يلذ للبعض انتقاد لغة هيدغر غير المألوفة، وأي شخص لا يفكر بنفس طريقة لغة هيدغر ربما لن يقدر ـ وفي الحقيقة، من المؤكد ـ على نسيان أن هذه ليست الآثار اللغوية الاعتيادية التي على أساسها يسير المرء عادة. فمن المؤكد أنها ليست لغة لنقل المعلومات. إن لغة هيدغر والفكر ليست مجرد لغة تَنقلُ من خلال وسائل لغوية شيئاً موجوداً، شيئاً يمكن أن يُعرَفَ مجرداً من كل لغة لا لشيء إلاّ لأنه يمكن أن يعرفه أي شخص. ومن وجهة نظر سياسي وسوسيولوجي مرتابة، فمن المؤكد أن «استقامة» فكر كهذا لا يمكن إدراكها، إنما يُفهم كأسلوب تعبيري متكلف. وجد هيدغر تحدياً متزايداً كلما تعمّق أكثر فأكثر في بحثه في أسس اللغة، ومثل باحث عن كنز استخرج من تلك الممرات المظلمة كشوفات لامعة ومتوهجة فعرضها للنور. ومن المؤكد أن ما كان يلمع في ذلك «الضوء القاتم» ـ وهو شيء غالباً ما يكون قلقاً وغير مألوف، وأحياناً يكون مقنعاً في النهاية، مثل لُقية نفيسة

جديرة بمكان آمن ـ لا يمكن أن يوجد في الآثار المألوفة التي تتركها الكلمات والتعبيرات المصقولة التي نستخدمها لتسجيل خبراتنا الدنيوية. كما أنها ليست مجرد أشياء جديدة تزيد، ما إن تُكتشف، من ثروة خبرتنا. فهي «ذاتها» يجب أن يُفكر فيها من حيث تركيباتها الفكرية غير السائغة والمنحرفة؛ والوجود هو ما يجب أن يبلغ هذه اللغة. وبطبيعة الحال لا يعرف الفكر اللاحق، من جهة مسعاه للإدراك، كيف يسوّغ ضرورة تلك الخروقات للسبل اللغوية العادية. فاللغة ـ بما في ذلك اللغة الأكثر انتهاكاً ـ تنطوي دائماً على شيء رابط. ففي اللغة ثمة شيء مشترك، شيء يفهمه الجميع، يظهر إلى الوجود. وفوق ذلك، ليست مساءلة هيدغر الجذرية لل«الوجود» فعالية فئوية أو خاصة، بل إن الرغبة كانت تتمثل في إلزام المرء من خلال قوة لغوية على العمل من أجل البحث عن الكلمة التي «تمسك به». وهذا هو السبب في حفره في أسس اللغة الخفية بحثاً عن لُقية ما. أما العلاقة بين اللغة وما تدل عليه فهي، أيضاً، علاقة مضللة. إذ ليست اللغة هنا، والوجود هناك، وليس الرأي هنا والشيء الذي يُرتآى هناك، بل إن هيدغر في كسره وتمزيقه الانتهاكييْن للغة السائدة، اللذين من خلالهما استهلّ لغته الخاصة، يستدرج «موضوع» تساؤلاته؛ أي الوجود.

وهذا ما يربط لغة الفكر ، التي بحث عنها كيما يتكلمها، بلغة الشعراء. فهو لم يكن يستخدم العبارات الشعرية من أجل

تزيين لغة المفاهيم الكالحة. فلغة قصيدة ما، أعني القصيدة الحقيقية، ليست شعرية. إنما هناك شيء يجمع لغة الفكر واللغة الشعرية هو عدم وجود شيء ما يُرتآى هنا، ومن ثم عدم وجود ما يُدلَّ عليه. فالكلمة الشعرية، كما الكلمة الفكرية، لا ترتئي شيئاً ما. ففي القصيدة ما من شيء يُرتآى، ثمة شيء قائم سلفاً وموجود هناك في شكله اللغوي، وما يُرتآى لا يمكن أن يوجد في أي شكل لغوي آخر. وبالتأكيد، فإن لغة الفيلسوف ليست وجوداً فكرياً متجسداً، على الأقل ليست بذات الطريقة التي تجسد فيها لغةُ القصيدة وجودَ الشعر. وحينما يعبر عن الفكر فإنه لا يُدرك ببساطة، إنما هو يتأصّل في تعبيره. وأوضح صورة على ذلك تتجلى في حركة الفكر في أثناء حوار الفكر مع نفسه. فالفكر نفسه، عندما يفكر فلسفياً، يتحول إلى فكر يُفكَّر فيه [يُتَفكَّر]. ولكي يدرك المرء أن اللغة التي تكلمها هيدغر وكتب فيها هي لغة لا يمكن غضّ الطرف عنها، فما عليه سوى أن يستحضر الطريقة التي انتهجها حين اعتلى منبر درسه: تلك الجدية المثيرة، والغاضبة تقريباً، التي يغامر فيها فكره، وتلك الطريقة التي كان ينظر فيها من طرف عينه عبر نافذة القاعة، وعيناه اللتان تمسحان جمهوره، والطريقة التي يندفع فيها صوته إلى حده الأقصى من الإثارة. فعلى المرء أن يتعامل مع هذه اللغة كما هي، وكما تعرض نفسها فكرياً؛ لأنه بهذه الطريقة يكون التفكير قائماً هناك da. ومن أجل هذا يجب أن نشكر

هيدغر، ليس فقط لأنه كان يفكر في شيء مهم، أو قال شيئاً مهماً، بل لأنه ترك لنا، في زمن غطس في التفكير الرياضي والإحصائي، شيئاً ما موجوداً هناك da، شيئاً أقام لنا جميعاً معياراً فكرياً جديداً.



الفصل السابع

لغة الميتافيزيقا
(1968)

بدت القوةُ الهائلةُ المنبعثة من طاقاتِ هيدغر الخلاّقة في بواكير عشرينيات القرن العشرين أنّها تكتسحُ جيلاً من الدارسين العائدين من الحرب العالمية الأولى، أو الذين بدأوا دراساتِهم للتو، لذلك بدا بظهور هيدغر أنّ ثمة انقطاعاً يحدث عن الفلسفة الأكاديمية التقليدية، وكان ذلك قبل أن يُعبِّر عنه هو فكرياً بوقت طويل. فكان ذلك مثل اختراق جديد في المجهول، ففرض شيئاً جذرياً جديداً مقارنة بجميع الحركات والحركات الضدية في الغرب المسيحي. فالجيل الذي تبعثر بانهيار العصر أراد أن يبدأ بداية جديدة، جيل لم يرغب في أن يحتفظ بأي

شيء كان يُعتبر في ما مضى مشروعاً. كما بدا فكر هيدغر، حتى في مفاهيمه التي انطوت على تكثيف في اللغة الألمانية، أنه يندّ عن أية مقارنة بما كانت تعنيه الفلسفة سابقاً. وهذا القول يصدق رغم الجهد التأويلي المكثف والمستمر الذي ميز حياته الأكاديمية؛ وأعني انغماره في فكر أفلاطون وأرسطو، وأوغسطين وتوما الأكويني، ولايبنز وكانط، وهيغل وهوسيرل.

لقد طفت إلى السطح أشياء غير متوقعة تماماً، ونوقشت من حيث صلتها بهذه الأسماء. فتحوّل كل واحد من هذه الشخصيات العظيمة التي تنتمي إلى تراثنا الفلسفي الكلاسيكي تحولاً كاملاً، وبدت أنها تزعم حقيقة مباشرة وإكراهية صُهِرتْ على نحو تام بفكر مؤوِّلها ذي العزيمة الراسخة. فبدت المسافة التي تفصل وعيَنا التاريخي عن التراث غير قائمة. وعلى حين غرة بدا التحفظ الهادئ والواثق الذي اعتادت من خلاله الكانطية المحدثة أن تتعامل مع التراث وهي تتناول «تاريخ المشكلات الفلسفية»، كما بدا مجمل الفكر المعاصر الصادر عن المنابر الأكاديمية، أقول بدا ذلك كله مجرد لعب أطفال.

إن الانقطاع الذي حدث في فكر هيدغر عن التراث مثّل إلى حد كبير، في الواقع، تجديداً لهذا التراث على نحو منقطع النظير. فبدأ الدارسون الشباب، على نحو تدريجي فقط، يرون كلا الجانبين؛ يرون إلى أيّ حد كانت مواءمة التراث حاضرة في التراث، ويرون كذلك العمق النقدي في عملية المواءمة

تلك. كان أفلاطون وهيغل الشخصيتين الكلاسيكيتين العظيمتين اللتين احتلتا إلى وقت طويل موقعاً غامضاً في فكر هيدغر، وبقدر ما ظهرت وشائج الصلة التي تربطهما بهيدغر ظهر كذلك انحرافهما عنه. فأفلاطون كان يُنظر إليه منذ البداية، في عمل هيدغر، في ضوء نقدي بحيث أن هيدغر تبنى، وحوّل، النقد الأرسطي لفكرة الخير، وشدد، خصوصاً، على مفهوم أرسطو عن التناظر. ومع ذلك، فإن أفلاطون هو الذي زود كتاب **الوجود والزمان** بشعاره. ولم تتمَّ إزالة الغموض المتعلق بأفلاطون إلاّ بعد الحرب العالمية الثانية من خلال دمجه بشكل حاسم في تاريخ الوجود. وفكرُ هيدغر يدور حول هيغل في ترسيمه مدارات جديدة إلى هذا اليوم. فعلى العكس من الحِرفية الظاهراتية التي نسيَتْها الدراسات المعاصرة على نحو بالغ السرعة، فإن جدل هيغل الفكري المحض فرض نفسه بقوة متجددة. ومن هنا، فإن هيغل لم يعمل، بشكل متواصل، على تحفيز هيدغر على الدفاع عن نفسه فقط، بل إن أولئك الذين دافعوا عن أنفسهم بمقابل فكر هيدغر ألحقوا هيدغر بهيغل. فهل ستقوم هذه النزعة الجذرية الجديدة، التي من خلالها دفع هيدغر التساؤلاتِ الفلسفية نحو حياة جديدة، بتجاوز الشكل النهائي للميتافيزيقا الغربية وتحقيق ميتافيزيقا جديدة ممكنة كان هيغل قد أطلقها؟ أم أن دائرة الفلسفة التأملية، التي شلّت جميع آمال التحرر والحرية، سوف تجبر فكر هيدغر على التقهقر إلى مداره؟

بمقدور المرء أن يقول إن تطور فلسفة هيدغر المتأخرة قلّما واجه نقداً لا يرجع، في التحليل الأخير، إلى موقف هيغل. وهذه الملاحظة صادقة بمعنى ضمّ هيدغر إلى ثورة هيغل التأملية الجبارة المجهضة كما ذهب إلى ذلك غيرهارد كروغر[1]، وآخرون كثيرون جاؤوا بعده. ومن الصحيح، أيضاً، بالمعنى المتهيغل الإيجابي، أن هيدغر لم يع كفاية قربَه من هيغل، ولهذا السبب لم يقدّر الموقع الجذري للمنطق التأملي. وقد ظهر هذا النقد الأخير، أساساً، في دائرتين من المشكلات. الأولى هي تمثّل هيدغر التاريخَ في مقتربه الفلسفي الخاص، وهو بهذا يقاسم هيغل الأمرَ نفسه. أما الثاني فهو الجدل الخفي وغير المُلاحَظ المرافق لجميع التوكيدات الهيدغرية الأساسية. فإذا كان هيغل قد حاول أن يتغلغل فلسفياً في تاريخ الفلسفة من وجهة نظر المعرفة المطلقة، بمعنى رفعها إلى منزلة علم، فإن وصف هيدغر تاريخَ الوجود (لاسيما تاريخ نسيان الوجود) تضمّن زعماً شاملاً مشابهاً. وفي الحقيقة، لا توجد في فلسفة هيدغر فكرة ضرورة التقدم التاريخي، تلك الفكرة التي كانت هالةَ الفلسفة الهيغلية ولعنتَها. أما بالنسبة لهيدغر، فإن التاريخَ الذي يُتذكر ويُقلَّص في الحاضر المطلق بمعرفة مطلقة هو، بالضبط، علامة

(1) See Gerhard Krüger, "Martin Heidegger und der Humansmus", Theologische Rundschau 18 (1950): 148-178.

تقدم نسيان الوجود الجذري الذي وسَمَ تاريخ أوربا في القرن التالي لهيغل. ولكن هيدغر كان يرى أن ما هو متأصّل في تصور الوجود في الميتافيزيقا الإغريقية، وما هو متأصّل في العلم الحديث والتقنية الذي يوصل نسيان الوجود إلى نهايته القصوى، إنما هو قدرٌ، وليس تاريخاً (يمكن أن يتذكره الفهم ويدركه). ورغم ذلك، فمهما كان مقدار تكوين الموجودات الإنسانية الزماني الذي لا يمكن التنبؤ بقَدَره، فإن هذا لا يلغي دعوى التفكر في ما هو موجود؛ وهي الدعوى المعلنة بشكل متواصل، والمشروعة في سياق التاريخ الغربي. وهكذا يظهر هيدغر، أيضاً، أنه يدّعي وعيَ ذاته وعياً تاريخياً أصيلاً، بل وحتى وعياً أخروياً.

تنطلق الفكرة النقدية الثانية من الطبيعة الغامضة وغير المحددة لما يدعوه هيدغر «الوجود». وهذا النقد الذي يجريه الهيغلي يقصد إلى تفسير ما يلفّ الوجود من حشو مزعوم، على اعتبار أن الوجود ذاته شيء مباشر ثانٍ مُقَنَّع يظهر من التوسط الكلي للمباشر. وعلاوة على ذلك، ألا توجد نقائض جدلية حقيقية تكون ذات أثر فعال متى ما حاول هيدغر توضيح نفسه؟ فنحن نجد، على سبيل المثال، التوتر الجدلي للانقذاف والشروع، للأصالة واللاأصالة، للعدم بوصفه حجاب الوجود، وأخيراً وهو الأهم، تلك الطريقة التي تلتف فيها الحقيقة والخطأ، الانكشاف والانحجاب، أحدهما على الآخر بتوتر

داخلي يؤسس حدث الوجود بوصفه حدث الحقيقة. ألم يرسم سلفاً توسط الوجود و «العدم» في حقيقة الصيرورة ـ أي في حقيقة العيني كما فهمه هيغل ـ أقول ألم يرسم الإطارَ التصوري الذي ضمنه فقط يمكن أن يوجد المبدأ الهيدغري عن التوتر الداخلي؟ لقد تغلّب هيغل، عبر هذا الشحذ التأملي الجدلي للنقائض التي ينطوي عليها الفهم، على تفكير هيمن من خلال الفهم. فهل سيكون من الممكن المضي إلى أبعد من هذا الإنجاز من أجل تجاوز منطق الميتافيزيقا ولغتها ككل؟

يقع المدخل إلى مشكلتنا، من دون شك، في مشكلة «العدم» nothing والقمع الذي مارسته الميتافيزيقا عليه، وهذه موضوعة صاغها هيدغر في محاضرته الافتتاحية في فرايبورغ. ومن هذا المنظور، فإن «العدم» في فلسفتي پارمنيدس وأفلاطون، وتعريفَ أرسطو للوجود الإلهي كوجود بالفعل ووجود بالقوة، تمثل في الواقع بطلاناً كلياً «للعدم». فالإله، بوصفه المعرفة اللامتناهية الذي يستمد وجوده من ذاته، يُفهم من زاوية الخبرات الإنسانية الشخصية، كما في خبرات النوم، والموت، والنسيان، بوصفه الحضور اللامحدود لكل شيء حاضر. غير أن هناك فكرة أخرى تبدو أنها ذات أثر في تاريخ الفكر الميتافيزيقي تسير بحذاء هذا البطلان للعدم الذي يصل حتى إلى فلسفتي هيغل وهوسيرل. فبينما بلغت الميتافيزيقا الأرسطية أوجها في السؤال؛ ما وجود الموجودات؟ وهو سؤال

وضعه لايبنز وشلنغ، فإنه أثار من ثم سؤالاً ميتافيزيقياً أساسياً على يد هيدغر: لماذا كان هناك وجود ولم يكن «عدم»؟ وهو سؤال يعبر عن استمرار مواجهة مشكلة «العدم»؟ إن تحليل مفهوم الإمكان [أوالوجود بالقوة] dynamis عند أفلاطون، وپلوتنيوس Plotinus، وتراث علم اللاهوت السلبي، ونيكولاس فون كوزا[2] Nicolas Von Cusa، وليبنز، ووصولاً إلى شلنغ، الذي منه انطلق شوپنهاور، ونيتشه، وميتافيزيقا الإرادة، إن تحليل هذا المفهوم بامتداداته هذه يفيد في تبيان أن فهم الوجود بموجب الحضور كان عرضة للتهديد المستمر من طرف «العدم». ووجدت هذه الحالة، في القرن العشرين، في ثنائية ماكس شيلر عن الدافع والروح، وفي فلسفة إرنست بلوخ حول مفهوم «ليس بعد not yet» [بمعنى أن الواقع هو صيرورة ومفتوح، وأن الشرط الإنساني ذو طبيعة غير منتهية، م]، كذلك في الظاهرة التأويلية عن السؤال، والشك، والدهشة، وما إلى ذلك. وإلى هذا الحد يتمتع مقترب هيدغر باستعداد داخلي في موضوع الميتافيزيقا ذاتها.

وبغية تجلية الضرورة المحايثة لتطور فكر هيدغر التي

(2) نيكولاس فون كوزا (1401 ـ 1464) فيلسوف وعالم لاهوت ورياضي وعالم تجريبي ألماني. من أعماله حوار عن الله الخفيّ، بحثاً عن الله، عن رؤية الله. (المترجمان)

أحدثت «منعطفاً» في هذا الفكر، وبغية توضيح أن هذا المنعطف لم يكن انقلاباً جدلياً في فكره، يتعين علينا أن ننطلق من حقيقة أن التصور الظاهراتي المتعالي عن الذات في كتاب **الوجود والزمان** يختلف اختلافاً جوهرياً عن تصور هوسيرل للذات. إن تحليل هوسيرل التكويني للوعي بالزمان يبين على نحو مميز أن التكوين الذاتي للحضور الأولي (الذي كان بمستطاع هوسيرل في الحقيقة أن يشير إليه بوصفه نوعاً من الكمونية الأولية) يستند، بشكل تام، إلى مفهوم الإنجاز التكويني، وبذلك فإنه يعتمد على وجود موضوعي صحيح. والتكوين الذاتي للأنا المتعالية، وهذه مشكلة يمكن أن نتتبعها في الفصل الخامس من كتاب هوسيرل **أبحاث منطقية** Logical Investigations، يقع كلياً ضمن الفهم التقليدي للوجود، على الرغم من التاريخية المطلقة التي تشكل الأساس المتعالي لجميع الموضوعيات[3] objectivities، وبسبب منها. ويجب الاعتراف الآن بأن نقطة انطلاق هيدغر المتعالية من الموجود الذي يتعامل مع وجوده كمسألة فاصلة، ومبدأ خصائص الدزاين الوجودية الأصيلة existentiells في كتاب **الوجود والزمان**، إن هذين كليهما يحملان معهما مظهراً متعالياً، رغم أن أفكار هيدغر كانت، كما يعبر

(3) المصطلح objectivity يعني لدى هوسيرل شيئين: 1. الموضوع القابل للإدراك ما بين الذوات. 2. شيء يمكن إدراكه بوصفه موضوعاً. (المترجمان).

أوسكار بيكر[4]، مجرد توضيح لآفاق ضافية للظاهراتية المتعالية لم تكن قد أحكِمت سابقاً، وأنها كانت ذات علاقة بتاريخية الدزاين. ومع ذلك، فإن مباشرة هيدغر لهذه القضية يعني، في الواقع، شيئاً آخر مختلفاً تماماً. ولقد وفرت صياغة ياسپرز لمفهوم الحالة الحافة لهيدغر، بكل تأكيد، نقطة انطلاق لشرح تناهي الوجود من حيث دلالته الأساسية. غير أن هذا المقترب قام مقام الإعداد لسؤال الوجود بمعنى مختلف جذرياً، ولم يكن شرحاً لأنطولوجيا جذرية بالمعنى الهوسيرلي. ومفهوم «أنطولوجيا أساسية»[5] ـ الذي صيغ على غراره بعد ذاك مفهوم

(4) See Oskar Becker, Von der Hinfälligeit des Schänen und der Abendteuerlichkeit des Künstlers, published originally in the Festschrift für Husserl (1929), pp. 27-52.

(5) في **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر** نقرأ الآتي: «الفلسفة، عند هيدغر في بواكيره، هي الظاهراتية بوصفها العلم الأصلي النظري الذي يدرس الخبرة الأصلية. ويحاول هذا العلم أن يشرح الشيء الأولي، أو البدائي، الذي منه يكتسب كيان ما شكل وجوده. فالظاهراتية، إذن، أنطولوجيا أساسية، وهناك أنطولوجيات ثانوية [أو موضعية؛ أي تدرس موضعاً ما] regional تستمد أساسها ومعناها من هذه الأنطولوجيا الأساسية. وفي كتابه الوجود والزمان يربط هيدغر الأنطولوجيا الأساسية بالتحليل الوجودي الأصيل للموجود هناك... وهيدغر في تحليله لخصائص الموجود هناك الوجودية الأصيلة يبين أن وجود الموجود هناك هو الزمانية، وأن فهماً للموجود يكون ممكناً من خلال زمانية الوجود ذاته. إن =

«اللاهوت الأساسي» ـ يثير صعوبة أيضاً. إن الترابط المتبادل لأصالة الدزاين ولاأصالته، وانكشافه وانحجابه، الذي ظهر في كتاب **الوجود والزمان** بمعنى ينكر التفكير الموجه أخلاقياً على نحو متكلف، تبين على نحو متزايد أنه النواة الحقيقية «لسؤال الوجود». وطبقاً لصياغة هيدغر في محاضرته «عن ماهية الحقيقة On the Essence of Truth»، لايزال الانوجاد ek-sistence والإصرار على القرب من وجود الموجودات in-sistence[6]

= هذا التحليل هو في الوقت نفسه تقويض لتاريخ الأنطولوجيا، لأن الموجود هناك قد تم شرح وجوده من خلال المقولات المستمدة من العالم الطبيعي الذي يعيش فيه. فمقولات الأنطولوجيا التقليدية غير ملائمة لكي تكشف عن بنية الموجود هناك. وعلى هذا النحو تصبح الأنطولوجيا الأساسية تحليلاً للزمانية، وتعكس الاختلاف الأنطولوجي بين الموجودات والوجود ذاته. ومادامت جميع الأنطولوجيات تنشأ عن الأنطولوجيا الأساساية، التي تتأسس موجودياً [أونطيكياً] في الموجود هناك، فإن الأنطولوجيا الأساسية يجب أن تُستكمل بأنطولوجيات ثانوية؛ لذلك يسمي هيدغر هذه الأنطولوجيا الأساسية في العام 1928 ميتاأنطولوجيا metaontology. أوكما يكتبها إندوود في كتابه معجم هيدغر meta-ontology. (المترجمان)

(6) يقول ويرنر بروك في أحد هوامش ترجمته لمقالة هيدغر «ماهية الحقيقة» The Essence of Truth: إن هيدغر يستخدم الفعل in-sistiert بالمعنى المهجور للفعل "standing in"، أو "standing on". انظر كتاب Existence and Being، هامش رقم 23، =

يُتصوران، في الحقيقة، من وجهة نظر الدزاين. ولكنه عندما

= ص 367. والمعنى المهجور لهذا الفعل هو «مشرف على الحدوث أو الوقوع»، أو «ملحٌ في حدوثه»، أو «وشيك الحدوث». ويقول مايكل إنوود في كتابه معجم هيدغر: «إن هيدغر يستخدم كلمة insistence بكلا معنييها المهجور والحالي. ويفيد المعنى الحالي «الإلحاح»، و«البقاء في علاقة أساسية غير منقطعة بوجود الموجودات». ويكتب هيدغر كلمة الانوجاد بالشكل الآتي ek-sistence لكي يشدد على معنى «البزوغ» أو «الظهور» في أو إلى العالم. انظر معجم هيدغر ص 61. وبهذا الشكل الذي يكتب فيه هيدغر كلمة الانوجاد يريد أن يميزها عن المعنى المألوف والدارج لمعنى الوجود الذي يمضي في الحياة اليومية رفقة نسيان الوجود. ولكي نوضح ما يريده هيدغر من هذين المفهومين ek-sistence، in-sistence نعود إلى مقالته «في ماهية الحقيقة». في الفقرة السادسة من مقالته «في ماهية الحقيقة»، يقيم هيدغر تقابلاً بين الانوجاد [بمعناه الذي أشرنا إليه] ek-sistence والإصرار أو الإلحاح على الاستمرار في الوجود بمعناه العادي .insistence والمقصود بمعناه العادي هو أن الوجود بمقدار ما ينسحب، ويُنسى، يترك الإنسان في حياته التاريخية يعول على موارده الخاصة في عالمه العملي اليومي. فالإنسانية تبني «عالمها» من مقاصدها وحاجاتها المباشرة جداً، وتعبئها بمشروعات وخطط. فالإنسان الذي ينسى ما موجود من حيث كليته what-is-in-totality، يتبنى معاييره وأنظمته الخاصة. فيصر insist (beharrt) عليها ويستمر يزود نفسه بالجديد من هذه المعايير من دون أن يتفكر في عقلنة تبنيه هذه المعايير، أو طبيعة المعيارية نفسها... وهذا الإصرار، الذي يجهله، تعززه حقيقة أن الدزاين ليس منوجداً ex-sist، إنما هو مصرّ على الاستمرار =

يقول إن حقيقة الوجود هي اللاحقيقة untruth، أي انحجاب

= في وجوده مع الموجودات [وهنا يكتب هيدغر الفعل يصرّ بالشكل الآتي in-sist]؛ أي أنه يتشبث بعناد بما موجود فعلياً. ولكن هذين الشكلين من الوجود ليسا منفصلين عن بعضهما بعضاً. فهيدغر يكتب في نهاية هذه الفقرة «إن الدزاين لكونه منوجداً ex-sistent، هو مصرّ على القرب من الموجودات الفعلية in-sistent». ولكي نزيد من توضيح ذلك نقول، إن هيدغر يجعل الانوجاد ek-sistence بالمعنى الذي أشرنا إليه، أي الظهور أو البزوغ في، أو إلى العالم، يقيم علاقة أصيلة مع الوجود، الذي يدعوه السر، أو اللغز، ولكن هذا السر ينسحب لأنه ينتمي إلى التحجب، بالضبط كانتماء التكشف، أو اللاتحجب إلى الحقيقة، وبمقابل هذه العلاقة يقيم الدزاين في حياته اليومية علاقة بوجود الموجودات، وليس بالوجود بحد ذاته، فالوجود هنا منسي، ويستمر في هذا الانوجاذ، ويصرّ عليه in-sist. يكتب هيدغر: «إن الإنسان بوصفه متواجداً مع الموجودات [أو مصرّاً على علاقته مع الموجودات] ينصرف إلى ذلك الجزء المتاح مما هو موجود. ولكنه يفعل ذلك بوصفه منوجداً ex-sist... وانجراف الإنسان عن السر إلى شيء عملي، ومن هذا الشيء العملي إلى شيء عملي جديد، يجعل الإنسان يفقد السر، وبالتالي يخطئ. والإنسان خطّاء. هو لا يقع في الخطأ، إنما هو يعيش في الخطأ دائماً، فلأنه منوجد، يصرّ على وجوده في العالم العملي [أو يصرّ على الاستمرار في وجوده العملي]، وبهذا الشكل فهو مخطئ سلفاً. والخطأ الذي يعيش فيه هو ليس شيئاً يجري بجنبه مثل قناة يقع فيها بين الحين والآخر. كلاّ، إن الخطأ جزء من تكوين الدزاين الداخلي، ينغمس فيه الإنسان التاريخي». انظر مقالة هيدغر «في ماهية الحقيقة =

الوجود في «الخطأ»، فإنه لا يمكن تجاهل التغير الحاسم في مفهوم «الماهية essence» الذي يترتب على تقويض التراث الميتافيزيقي الإغريقي؛ لأن هيدغر يهجر المفهوم التقليدي عن الماهية، ومفهوم أساس الماهية.

ويمكن أن ينكشف ظاهراتياً معنى الترابط الداخلي بين الانحجاب والانكشاف، وعلاقة هذا المعنى بالمفهوم الجديد للماهية، في تجربة هيدغر الفكرية الأساسية بطرق عدة. أولاً، ينكشف في وجود الأداة التي لا تتمثل ماهيتها في صلادة وجودها الشيئي، إنما في كونها جاهزة للاستخدام، الأمر الذي يتيح لنا أن نركز على ما هو أبعد من الأداة نفسها. ثانياً، وينكشف في وجود العمل الفني، الذي ينطوي على حقيقته داخل نفسه بشكل لا تكون فيه هذه الحقيقة متاحة إلاَّ في العمل. وتكون «الماهية»، بالنسبة للمشاهد أو المتلقي، مطابقة

= «On the Essence of Truth» في كتاب Existence and Being، تقديم وتحرير ويرنر بروك، ص 313 ـ 317. ونحن نتبنى هنا المصطلح العربي أنوجاد مقابلاً للمصطلح ek-sistence كما في ترجمة عبدالهادي مفتاح لمقال هيدغر «رسالة في النزعة الإنسانية" الذي يسوغ ذلك بقوله: «أما المصطلح العربي انوجاد فبنيته الصرفية (الزيادة بالألف والنون للدلالة على المطاوعة) تسهل التفكير باتجاه المعنى المراد. لأن المصدر هنا بتسميته للفعل في طواعيته يدل على الحصول التلقائي. والحصول من صميم الوجود الذي يجعل من الإنسان موجوداً حاضراً متعالياً متفتحاً على الحقيقة». (المترجمان)

للبقاء بحذاء العمل. ثالثاً، وينكشف في الشيء thing كونه هو فقط ما ينتصب في ذاته، «وغير خاضع لأي شيء»؛ ولكونه غير قابل للاستبدال فإنه يقابل مفهوم الشيء الاستهلاكي كما هو موجود في الإنتاج الصناعي. رابعاً، وينكشف، أخيراً، في الكلمة word. فـ«ماهية» الكلمة لا تكمن في كونها معبرة تماماً، إنما في ما يبقى غير مقول كالذي نراه في الصمت المقيم. إن البنية التي تشترك فيها تجليات الماهية هذه، كما تتضح في هذه الخبرات الفكرية الأربع، هي «الوجود هناك Being-there»، أي الدزاين، الذي يشمل الوجود الغائب Being-absent، والوجود الحاضر Being-present كذلك. لقد قال هيدغر مرة، خلال سنواته المبكرة في فرايبورغ: «إنّ المرءَ لا يمكنه أن يفقدَ الله كما يفقد مِدْيَتَهُ الشخصية». ولكن في الحقيقة، إن المرء لا يفقد مديته بحيث لا تعود فيه هذه المدية موجودة «هناك there». فعندما يفقد المرء أداة مألوفة له منذ وقت طويل كالمدية مثلاً، فإن هذه الأداة تُظهر وجودها من خلال حقيقة أن المرء يفتقدها دائماً. فعبارة هولدرلين «افتقاد الآلهة»، وصمت الزّهرية الصينية في قصيدة إليوت هي ليست غير موجودة، إنما يكون وجودها كثيفاً لأنها صامتة. فالفجوة التي خلّفها ما انفقد هي ليست مكاناً يبقى فارغاً ضمن ما يكون حاضراً أمامنا، إنما هي في الحقيقة تنتمي إلى الموجود هناك، أي الدزاين الذي تكون هذه الأداة مفقودة، وحاضرة، فيه. وهكذا، تتعيّن الماهية [أي تتجسد حسياً]، ونحن نستطيع أن نبين كيف أن الشيء

الحاضر هو، في الوقت نفسه، حجب تام للحضور.

عندما ينطلق المرء من هذه الخبرات تصبح المشكلات التي ندّت ، ضرورة، عن البحث المتعالي، وظهرت كمجرد ظاهرة هامشية، تصبح قابلةً على الفهم والإدراك. وهذا يسري، في المقام الأول، على «الطبيعة nature». ويمكن أن تكون مطالبة بيكر بأنطولوجيا نظيرة [أو باراأنطولوجيا paraontology] مسوّغة هنا بقدر ما تكون الطبيعة ليست فقط «حالة تحدد وجود موجود ممكن ينتمي إلى هذا العالم انتماءً باطنياً». بيد أن بيكر نفسه لم يدرك أن مفهومه الضدي هذا عن وجودٍ نظير paraexistence، الذي يُعنى بظواهر أساسية كوجود الكيانات الرياضية أو الحلم، إنما هو بناء جدلي. وبيكر نفسه يوالف هذا الوجود بنقيضه، ليرسم من ثم حداً ثالثاً، من دون أن يلاحظ أن ما يذهب إليه يتطابق مع ما ذهب إليه هيدغر إثر منعطفه الفكري.

وهناك مجموعة ثانية من المشكلات في فكر هيدغر المتأخر تظهر في ضوء جديد، ألا وهي مشكلة الأنت والنحن the Thou and the We. ونحن نعرف جيداً هذه المشكلة من مناقشة هوسيرل المستمرة لمشكلة البينذاتية intersubjectivity، وقد أوّلَ هيدغر هذه المشكلة في كتابه **الوجود والزمان** بموجب عالم الحياة اليومية. فما يكوّن شكل وجود الماهية يُنظر إليه الآن من وجهة نظر الحوار، أي يُنظر إليه بموجب قدرتنا على الإصغاء أحدنا للآخر بشكل متناغم، ومثال ذلك عندما نلاحظ ما يتحكم

بمحادثة ما، أو عندما نلاحظ غياب ذلك في محادثة مشوهة. ولكن قبل كل شيء، فإن المشكلة الغامضة المتعلقة بالحياة والوجود الجسدي تطرح نفسها بطريقة جديدة. ومفهوم الموجود الحي، الذي شدد عليه هيدغر في مقالته «رسالة في الإنسانوية»، يثير مشكلات جديدة، لاسيما السؤال المتعلق بتطابقه مع طبيعة الموجودات الإنسانية، ومع طبيعة اللغة. ولكن ما يقف وراء هذه السؤال هو سؤال وجود الذات، الذي كان من اليسير تعريفه بموجب مفهوم التأمل في المثالية الألمانية. ومع ذلك، فما يثير الإرباك فعلاً هو عندما تكون الماهية منطلقَنا وليس الذات، أو الوعي الذاتي، أو ـ كما في **الوجود والزمان** ـ الدزاين. والحقيقة القائلة إن الوجود يحضر في «الوضوح»، وفي هذه الحالة تكون الموجودات الإنسانية المفكرة هي حوامل الوجود، إنما هي تعبر عن ترابط أساسي بين الوجود والموجودات الإنسانية. فعلاقة الأداة، والعمل الفني، والشيء، والكلمة بالموجودات الإنسانية تشترك، بوضوح، في الماهية نفسها. ولكن بأي معنى؟ يكاد من الصعوبة بمكان أن يكون ذلك بالمعنى الذي من خلاله يكتسب وجود الذات الإنسانية تعريفها. وقد بيّن لنا ذلك مثال اللغة. فاللغة، كما يقول هيدغر، هي التي تتكلمنا، بقدر ما أننا لا نوجهها ولا نسيطر عليها، رغم الحقيقة التي لا يماري فيها أحد وهي إننا نحن من يتكلم اللغة. إن ما يؤكده هيدغر هنا لا يفتقر إلى المعنى.

وإذا ما أردنا أن نثير سؤال الذات عند هيدغر، سيتعين علينا، أولاً، أن نتأمل في الأساليب الفكرية للأفلاطونية المحدثة، وأن نرفضها. ذلك أن دراما كونية تتمثل في أنها تفيض عن الواحد [أي الإله الذي يفيض عنه الوجود] وتعود إليه، بواسطة الذات التي توصف بأنها محور العودة، هو أمر يقع خارج نطاق ما نتناوله هنا. أو ربما يستطيع المرء أن يتأمل ما يفهمه هيدغر من «الإصرار على القرب من وجود الموجودات insistence» بوصفه سبيلاً إلى حلٍّ معين. فما دعاه هيدغر «إصرار الدزاين على القرب من وجود الموجودات»، وما دعاه بالخطأ، يجب أن ينظر إليهما، بكل تأكيد، من وجهة نظر نسيان الوجود. ولكن هل هذا النسيان هو الشكل الوحيد الذي يحضر؟ وهل يضفي هذا المعقولية على ما ينوب عن الدزاين؟ فإذا أخذنا نموّ النباتات والكائنات الحية في نظر الاعتبار، فهل يمكن إبقاء مفهوم الحضور، وال«وجود هناك» في علاقة مقتصرة على الدزاين؟ كان هيدغر، في محاضرته **في ماهية الحقيقة**، يتصور «الإصرار على القرب من وجود الموجودات» من وجهة نظر الموجود الذي كان أول «من رفع رأسه» (أي الموجودت الإنسانية). ولكن ألا يجب أن يُفهم الإصرار بمعنى واسع؟ وكذلك الانوجاد أيضاً؟ من المؤكد أن تقيد الكائنات الحية بحدود بيئتها، وهو أمر ناقشه هيدغر في «رسالة في الإنسانوية»، يعني أنها غير منفتحة على الوجود، بعكس الإنسان الذي يعي

إمكانية عدم وجوده. ولكن ألم يعلمنا هيدغر أن الوجود الحقيقي للكائن الحي لا يتمثل في وجوده الفردي، إنما يتمثل بالأحرى في وجوده النوعي؟ وأليس نوع الكائنات الحية قائماً «هناك»، حتى وإن لم يكن بنفس الطريقة التي يحضر فيها الوجود للموجودات الإنسانية في إصرار هذه الموجودات على نسيان الوجود؟ وأليس هناك جزء من وجود هذا النوع «يعرف» أفرادُه أنفسَهم، كما يعبر عن ذلك لوثر في تفسيره للكتاب المقدس؟ وفي الحقيقة، أليست هذه الأفراد، كونها تمتع بالمعرفة، تُحجَبُ عن نفسها وإن بصيغة تهملها المعرفة؟ أليست هي سمة للإصرار على القرب من وجود الموجودات أن الحيوان يميل فقط إلى نفسه، ومع ذلك فإنه بهذه الطريقة بالذات يمارس التكاثر؟

وبوسعنا أن نتساءل، على نحو شبيه بهذا، عن نمو الحياة النباتية: فهل هي موجودة من أجل الموجودات الإنسانية فقط؟ أليس كل شكل من أشكال الحياة لديه، بحد ذاته، ميل إلى حفظ نفسه من حيث وجوده، وإلى الاستمرار فيها في الحقيقة؟ وأليس تناهيه هو بالضبط ما يريد أن يبقى على هذا الشكل؟ وألا يُنظر إلى الموجود الإنساني كذلك بأن الحقيقة الإنسانية التي ينطوي عليها يجب أن لا يُفكر فيها كنوع من امتلاك أعلى للذات، امتلاك يتيح له أن يخطو خارج دائرة الإله؟ وأليس المبدأ القائل إن الموجود الإنساني هو حيوان اجتماعي قد تمّ

تحطيمه، بدل أن يتم تنظيمه، من طرف النزعة الذاتية الميتافيزيقية الحديثة؟ وألا يبين هذا الاعتقاد التوتر الداخلي الذي هو الوجود ذاته؟ وألا يعني ذلك أنه من الحماقة وضع «الطبيعة» بمقابل «الوجود»؟

وضمن هذا السياق، يبقى من الصعب تجنب لغة الميتافيزيقا التي تتصور جميع هذه المسائل بموجب «قوة التأمل». ولكن ما الذي نعنيه حينما نتحدث عن «لغة الميتافيزيقا»؟ من الواضح أن خبرة «الماهية» هي ليست خبرة تفكير مناور. وإذا ما تذكرنا هذا التمييز، فإننا نستطيع أن نرى أن مفهوم «التذكر recollection» ينطوي على شيء ملائم بهذا الصدد. ولكن ما الذي يحدث في «التذكر»؟ وهل من المشروع أن نتوقع وجود انعكاس فيه، مثل شيء مقدور؟ وأياً كان الأمر، يبدو لي أن الشيء المهمّ في ظاهرة التذكر هو أن هناك شيئاً يصان، ويحفظ في ال«هناك»، لذلك فإنه لا يمكن على الإطلاق أن لا يكون، مادام التذكر يظل حياً. ومع ذلك فإن التذكر ليس شيئاً يقبض على ما يتلاشى؛ إن التذكر لا يحجب، أو يقاوم بعناد، ما يتلاشى. بل إن ما يحدث فيه إنما هو شيء مثل الموافقة (وذاك أمر أطلعنا عليه ريلكه في مجموعة قصائده مراثي دوينو). ولا يوجد فيه مما دعوناه بالإصرار على القرب من وجود الموجودات.

وعلى العكس من ذلك، فما يمكن أن ندعوه بالافتتان إنما يظهر من خلال القدرة البناءة والقوة التقنية للإصرار على القرب

من وجود الموجودات؛ أي نسيان الإنسان للوجود. فلا يوجد، أساساً، حد لخبرة الوجود، التي ندعوها، منذ نيتشه، بالعدمية. ولكن إذا كان هذا الافتتان ينشأ عن عناد حاد دائم كهذا، أفلا يجد غايته القصوى في ذاته، بالضبط بفضل حقيقة أن الجديد الدائم يصير شيئاً مهجوراً، وهذا يقع من دون حدوث حدث خاص متخلّل أو عكسي؟ وأليس وزن الأشياء الطبيعي يظل قابلاً للإدراك، ويجعل نفسه يشعر بالرتابة الشديدة التي قد تبتعثها ضجة الجديد الدائم؟ لا شك في أن فكرة هيغل عن المعرفة، المخفية بوصفها شفافية الذات المطلقة، تحمل عن نفسها شيئاً لافتاً إذا ما افتُرض منها أن تحيي المألوفية التامة في الوجود. ولكن أليس بإمكان إحياء المألوفية أن يحدث بالمعنى الذي لا تكفّ فيه العملية التي من خلالها يعمل المرء على التآلف مع العالم عن الحدوث أبداً، ولا تكفّ أبداً عن أن تكون الحقيقة الأفضل التي لا يصيبها جنون التكنولوجيا بالصمم؟ وأليس هذا الإحياء لا يحدث عندما تصبح الطبيعة الوهمية للتكنوقراطية ـ أي حشر كل ما يمكن أن تفعله الموجودات الإنسانية في خانة رتيبة واحدة ـ قابلة للإدراك، وأن يعاد إطلاق الموجودات الإنسانية في وجودها المتناهي ذات الطبيعة المدهشة حقاً؟ بالتأكيد إن هذه الحرية لا تكتسب بمعنى الشفافية المطلقة، أو بمعنى الإحساس بالألفة الذي لم يعد يَستشعر المجازفة. ولكن كما أن التفكير في ما لا يمكن تصوره

قبلاً يصون ما يخصه، الوطن الأصلي والأصيل مثلاً، فإن ذلك الذي لا يمكن تصوره قبلاً المتعلق بتناهينا يتحد بنفسه ثانية في عملية مستمرة من أجل بلوغ لغة وجودنا الأصيل Dasein. وفي هذه الحركة الصاعدة والنازلة، وفي بلوغ الوجود والموت، ينوجد «الموجود هناك».

هل هذه هي الميتافيزيقا القديمة؟ وهل تنجز لغة الميتافيزيقا وحدها البلوغ المستمر للغة وجودنا في العالم؟ من المؤكد أنها لغة الميتافيزيقا، ولكنّ هناك شيئاً آخرَ، إنها لغة الشعوب الهندوجرمانية التي تتيح لفكر كهذا أن يصاغ. ولكن هل يمكن للغة ما ـ أو عائلة لغات ـ أن تسمى لغة الفكر الميتافيزيقي، فقط لكونها استهلت الميتافيزيقا؟ أليست اللغة هي دائماً لغة الوطن الأصيل، ولغة تآلف الإنسان مع العالم [أو سكنه فيه]؟ وألا تعني هذه الحقيقة أن اللغة لا تعرف تقييدات ولا تنحلّ، لأنها تحفل بإمكانيات لامتناهية من التلفظات الجاهزة؟ يبدو لي أن البُعد التأويلي يلج هنا، ويثبت قدرته اللامتناهية الباطنية في الحديث الذي يحدث في الحوار. فمن دون شك، تحققت لغة الفلسفة من خلال التركيب النحوي للغة الإغريقية، وإن استخداماتها في العصور الإغريقية اللاتينية أسس مضامين أنطولوجية كشف هيدغر عن طبيعتها المغرضة [أي المحملة بالأحكام المسبقة]. ولكن يتعين علينا أن نطرح السؤال الآتي: هل ترتبط شمولية العقل الموضوعي والبنية الماهوية للمعاني

اللغوية حقاً بتلك التأويلات المتطورة تاريخياً لمفهومات الذات subjectum، والنوع species، والفعل actus التي أنتجها الغرب؟ وهل يمكن أن تصدق هذه التأويلات على جميع اللغات؟ لاشك في أن هناك جوانب تركيبية معينة من اللغة الإغريقية ووعياً ذاتياً نحوّياً، لاسيما في اللغة اللاتينية، تثبّت في تأويل معين تراتبية الجنس والنوع، وعلاقة الجوهر والعرض، وبنية المحمول والفعل بوصفه كلمة تدل على الفعل. ولكن ألا توجد محاولة لتجاوز مثل هذا التخطيط المسبق من التفكير؟ فإذا ما وضع المرء، مثلاً، الحكم الإسنادي الغربي بمقابل التعبير المجازي الشرقي، الذي يكتسب قوته التعبيرية من الانعكاس المتبادل بين ما يُعنى وما يُقال، فهل سيكون هذان في حقيقتهما نمطين من القول مختلفين ضمن الكون الواحد نفسه، أعني ضمن ماهية اللغة والعقل؟ وألا يظل المفهوم والحكم منطمرين ضمن حياة معنى اللغة التي نتكلم، والتي من خلالها نعرف كيف نقول ما نعنيه؟[7] وعلى العكس من ذلك ألا تستطيع المعاني الحافة لهذه التعبيرات الانعكاسية الشرقية أن تُستدرج

(7) من المؤكد أن دريدا لن يوافق على التساؤل البلاغي. فهو سيرى فيه في الحقيقة افتقاراً إلى الجذرية التي تحيل على الميتافيزيقا، بما في ذلك هيدغر. فدريدا يرى أن نيتشه هو أول من حاول الانتصار على الفكر الميتافيزيقي، ومن ثم فهو يمنح اللغة مكانة ثانوية بالنسبة للكتابة (انظر: الكتابة والاختلاف). [وفيما يتعلق =

دائماً في الحركة التأويلية التي تخلق فهماً مشتركاً بنفس الطريقة التي يستطيعها العمل الفني؟ إن اللغة تنشأ دائماً ضمن حركة كهذه. وهل بوسع أي شخص أن يقنع بوجود لغة بأي معنى آخر غير معنى تحقيق هذه الحركة؟ ويبدو لي، أيضاً، مبدأ هيغل عن القضايا التأملية أنه يحوز مكانه هنا، ودائماً ما يأخذ على عاتقه حدته الخاصة في جدل المتناقضات. ففي الكلام تظل قائمة دائماً إمكانية تجاوز نزعة اللغة التشييئية، بالضبط كما يتجاوز هيغل منطق الفهم، وكما يتجاوز هيدغر لغة الميتافيزيقا، وكما يتجاوز الشرقيون تنوع عوالم الوجود، وكما يتجاوز الشاعر الوجود المعطى. ولكن أن تتجاوز يعني أن تتبنى وتستخدم.

= بالتعارض بين التأويلية وهذه الحركة مابعد البنيوية التي تقتفي نيتشه، انظر الجزء الثاني، ص330 ـ 360، وص 361، 372، من أعمالي الكاملة].

الفصل الثامن

أفلاطـون
(1976)

ما تعلّمناه من هيدغر كان، قبل كل شيء، الوحدةَ التي تتخلل الميتافيزيقا التي استهلها الإغريق، ومشروعيتَها المستمرة تحت شرائط الفكر الحديث المتبدلة بحدة. فالسؤال الأرسطي المتعلق بعلم أولي، وهو علم وصّفه أرسطو نفسه بأنه العلم الذي يجب أن يُلتمس، استهلّ تراث الفكر الغربي. وفي هذا التـراث طُـرح سـؤال وجـود الـمـوجـودات فـي ضـوء أسـمـى الموجودات وأبرزها؛ أعني الموجود الإلهي المقدس. فإذا كان هيدغر قد فهم محاولته بأنها إعداد لطرح سؤال الوجود من جديد، فهذا يفترض أن الميتافيزيقا التقليدية، منذ بدايتها مع

أرسطو، قد فقدت كل وعيها الصريح بقابلية معنى الوجود على المساءلة. فكان هذا تحدياً أمام الفهم الذاتي لميتافيزيقا لم تدرك ذاتها في ما ترتب عليها من نتائج؛ أعني في ما ترتب عليها من نزعة اسمية جذرية هيمنت على العصر الحديث، وفي تحول المفهوم الحديث للعلم إلى تقنية شاملة. فكان الشاغل الرئيس لكتاب **الوجود والزمان** هو مطالبة الميتافيزيقا وتشكيلاتها الثانوية بالتوفر على إدراك كهذا. وفي الوقت نفسه، يعمل تقويض هيدغر للميتافيزيقا على بعث سؤال بدايات الفكر الإغريقي التي استهلت تطور السؤال الميتافيزيقي. ومن المعروف في هذا الصدد أن هيدغر، مثلُه مثَلُ نيتشه، قد شدد على نحو خاص على أصول الفكر الإغريقي. فلم يكن أنكسيمندر، وهيرقليطس، وپارمنيدس يمثلون له الطورَ الأول للبحث الميتافيزيقي، إنما هم شهود على الافتتاح الأساسي للبداية؛ حيث لم تكن الأليثيا (اللاتحجب، الحقيقة) ذات علاقة بعد بمعيار صدق القضايا [أي تطابق القضية مع الواقع الخارجي]، وفي الواقع لم تكن حتى ذات علاقة بمجرد انكشاف كائن ما.

ولكن ماذا عن أفلاطون بهذا الصدد؟ ألم يقف فكره بين المفكرين الأوائل والميتافيزيقا المدرسية التي انتحلت شكلها الأولي من تعاليم أرسطو؟ فكيف يمكن تحديد مكانته؟ من المؤكد أن مساءلة هيدغر التي تعود إلى نقطة تقع قبل أن يُطرح سؤال الميتافيزيقا؛ بمعنى أنها تعود إلى وجود الموجودات، لم

يكن المقصود منها أن تكون عودة إلى عصر أسطوري سابق، ولم تكن نقداً متجرّئاً للميتافيزيقا من وجهة نظر مترفعة. فهيدغر لم يرد «تجاوز» الميتافيزيقا بوصفها انحرافاً فكرياً. فهو فهمَ الميتافيزيقا على أنها مسيرة الغرب التاريخية، وهي التي تحدد مصيره. وهذا المصير هو الذي يستبد بنا ويحدد موقعنا وجميع الطرق الممكنة في المستقبل تحديداً نهائياً. وما من ندم تاريخي. فحاول هيدغر أن يجد طريقاً لمساءلته الخاصة ضمن تاريخ الميتافيزيقا وتوتراته الداخلية، وليس بمعزل عنه.

لم يكن أرسطو، باعتبارات عديدة، خصماً له فقط، بل كان حليفَه أيضاً. فتنكرُ أرسطو لفكرة خير كلي عند أفلاطون، وهي فكرة تستند إلى مفهوم التناظر، وفهمُ أرسطو العميق للطبيعة physis، لاسيما الكتاب السادس من كتابه **الأخلاق النيقوماخية**، والكتاب الثاني من كتابه **الطبيعة**، هي التي أوّلها هيدغر تأويلاً بالغ الخصوبة. فمن الواضح أن هذين الجانبين «الإيجابيين» بالذات من فكر أرسطو هما بالضبط البيّنتان الموّثقتان المهمتان من نقد أرسطو لأفلاطون. فهناك في المقام الأول فصلٌ للسؤال المتعلق بـ«الخير» ـ كشيء تضعه الموجودات الإنسانية أمام التساؤل المتعلق بالممارسة الإنسانية ـ عن الطرح النظري للسؤال المتعلق بالوجود. وفي المقام الثاني، هناك نقد نظرية المثل الأفلاطونية. وهذا يجد تعبيره في المكانة الأولية الأنطولوجية للحركة في مفهوم أرسطو للطبيعة، وفي دعاواه

للتغلب على التوجه نحو الأشكال الرياضية الفيثاغورية. وكلا الجانبين يشير إلى أفلاطون، وفي كلا الجانبين يظهر أرسطو رائداً، تقريباً، لتفكير هيدغر. إن مبدأ الحكمة العملية يقف بمقابل جميع توجهات العلم الموضوعية، وثمة إلماعة، في الأقل، في مفهوم الطبيعة وأوليته الأنطولوجية إلى بُعد «المعطى» الأسمى من ثنائية الذات ـ الموضوع.

لقد كان هذا، بالتأكيد، هو «الإدراك» الخصب لهيدغر، وسيكون من النافل الحديث عن تأثير أرسطو في هيدغر. ففي تصويره للدور الذي مارسته عليه رسالة فرانز برنتانو عن الدلالات المتنوعة للوجود عند أرسطو، يخبرنا هيدغر نفسُه ماذا كان يعني له أرسطو بوصفه إلهاماً أولياً. فالصورة الدقيقة التي قدمها برنتانو عن المعاني المتنوعة التي تكمن في مفهوم الوجود عند أرسطو أدت بهيدغر إلى أن يقع في قبضة السؤال المتعلق بما يمكن أن يكون مخفياً خلف هذا التنوعات المنفصلة. وبأي حال، فإن اتخاذ أرسطو نقطة انطلاق انطوى على توجه نقدي صوب نظرية المُثل عند أفلاطون.

ولكن بعدئذ، نجد في الحال، بُعيد مفتتح كتاب **الوجود والزمان**، وعلى الصفحة الأولى، الاقتباسَ الشهير من محاورة **السوفسطائي** المتعلق بسؤال الوجود، السؤال الذي كان يُطرح دائماً، ودائماً بشكل عقيم. ومن الصحيح أن هذا الاقتباس لا يوضح بالتفصيل الطريقة التي طُرح بها سؤالُ الوجود. وعلاوة

على ذلك، فإن التغلب على مفهوم الوجود عند الإيليين الذي يبدأ مع محاورة **السوفسطائي** يشير في اتجاه مختلف تماماً عن اتجاه السؤال المتعلق بالوحدة الخفية للمعاني المتنوعة للوجود التي أثارت نفسَ هيدغر الشاب. وهناك مع ذلك عبارة أخرى في محاورة **السوفسطائي** لا يقتبسها هيدغر رغم أنه يشير إليها، تدلّ ضمناً بالفعل، وإن بطريقة شكلية فقط، على المأزق الثابت المتعلق بالوجود. ومأزق القرن الرابع قبل الميلاد هذا هو نفسُه مأزق قرننا العشرين.

إن الغريبِ الإيلي [إحدى شخصيات محاورة السوفسطائي] يقدم الحركة والسكون بوصفهما الشكلين الرئيسين لظهور الموجودات. فهما شكلان للوجود يقصي أحدهما الآخر، ولكنهما يبدوان أنهما يستنفدان ممكنات ظهور الوجود استنفاداً تاماً. فإذا كان المرء لا يرغب في تخيل حالة السكون، يتعين عليه أن يتخيل حالة الحركة، والعكس بالعكس. إذن أين يجدر بالمرء إذا ما أراد أن يسدد نظره إلى «الوجود» من دون أن ينظر إلى هذا النمط أو ذاك؟ يبدو أنه ما من إمكانية أياً كان نوعها لمساءلة مفتوحة. فمن الواضح أن الغريب الإيلي لم يكن يقصد إلى فهم الوجود نوعاً كلياً يميّز نفسه في هذين الشكلين. فما كان يدور في ذهن أفلاطون هو، بالأحرى، أن الحديث عن الوجود يتضمن اختلافاً تفريقياً ما، وهو تفريق لا يميز واقعية مختلفة للوجود، إنما يوحي بالأحرى بتبنين داخلي للوجود ذاته.

فالذاتية أو الهوية كما الآخرية أو الاختلاف هي أشياء أساسية في كل خطاب عن الوجود. وهذان الجانبان لا يقصي أحدهما الآخر، بل يتحدد أحدهما بالآخر تبادلياً. فكل ما يتطابق مع نفسه يختلف بذلك عن كل شيء سواه. وبقدر ما يكون هو هو نفسه، فلن يكون شيئاً آخر سواه. فالوجود واللاوجود مضفوران على نحو غير قابل للانفصام. وفي الحقيقة، يبدو ذلك بالضبط علامة فيلسوف يقف بمقابل المنطق السوفسطائي الزائف بحيث أن معية الوجود (الإثبات) واللاوجود (السلب) هي التي تكوّن طبيعة الأشياء.

والآن فعند هذه النقطة بالضبط يتابع هيدغر المتأخر المسألة: إن الطبيعة المحدِّدة للموجودات، التي تشكل علاقتُها بالوجود حقيقةَ الوجود بأسرها، سبقت أي طرح للسؤال المتعلق بمعنى الوجود وحالت دونه. وفي الواقع يصف هيدغر تاريخ الميتافيزيقا بأنه نسيان متنامٍ لسؤال الوجود. فانكشاف الموجودات ـ أي التجلي الذاتي للماهيات eidos في شكلها غير القابل للتغير ـ يعادل هجران السؤال المتعلق بمعنى الوجود. فما يجلّي نفسه كماهية؛ أي كتحديد غير قابل للتغيير يبيّن «ما الوجود»، يفهم «الوجود» ضمنياً حضوراً متصلاً، وهذا يحدد أيضاً معنى التكشف، أي الحقيقة، ويؤسس معيار الصدق والكذب لكل توكيد يتعلق بالموجودات. فعبارة: «إن ثياتيتوس يطير» هي عبارة كاذبة لأن الناس غير قادرين على الطيران. وبهذه الطريقة، ومن

خلال إعادة تأويل المبدأ الإيلي عن الوجود بوصفه جدل الوجود واللاوجود، يؤسس أفلاطون معنى «المعرفة» في **اللوغوس** الذي يجيز التوكيدات التي تدور حول تكون ماهية الموجود. وعلى هذا النحو، يحدد أفلاطون سلفاً الطريقة التي سيُطرح فيها المبدأُ الأرسطي عن الماهية [أي الطبيعة الماهوية لشيء ما]، وهو أمر يمثل جوهرَ ميتافيزيقا أرسطو. وبهذا المعنى، فإن تحريفَ سؤال الوجود يبدأ مع أفلاطون، وإن النقدَ الذي يوجهه أرسطو لمذهب المُثل الأفلاطوني لا يغير من حقيقة أن علمَ الوجود الذي بحث فيه أرسطو يظل ضمن هذا التحديد السابق، ولا يحاول أن يسائل ما وراءه.

وعند هذه النقطة، فإنه من غير الملائم تطوير إشكالية الفلسفة الحديثة التي كانت استجابة هيدغر لها بأن يعود عودة نقدية إلى الميتافيزيقا الإغريقية. فسنكتفي بالتذكير بالطريقة التي حدد فيها هيدغر مهمة «تحطيم» المفهومات الأساسية للفلسفة الحديثة، لاسيما مفهومي «الذاتية»، و«الوعي». وقبل كل شيء، كانت الطريقة المثيرة التي حاول من خلالها هوسيرل أن يحدد، بتنويعات لا تنضب، تكوين الوعي الذاتي بوصفه وعياً زمانياً، أقول إن هذه الطريقة كانت عاملاً محدِّداً ـ بشكل ضدي ـ في طريقة هيدغر الخاصة في فهم مشكلة البنية الزمانية للدزاين. ومن المؤكد أن معرفة هيدغر الدقيقة بالتراث الفلسفي الإغريقي أعادت عليه بفائدة أن ينأى بنفسه مسافة نقدية عن كانطية

هوسيرل المحدثة؛ تلك النزعة التي حاولت أن تبرمج الظاهراتية برمجة مثالية. وفي أي حال، سيكون من التبسيط الشديد تأويل محاولة هيدغر في التأكيد على التاريخ والتاريخي بأنها منعطف موضوعاتي يفصل هيدغر عن فكر هوسيرل. فليس فقط الخلاف بين هوسيرل ودلتاي، وإنما كذلك الجزء الثاني غير المنشور من كتاب هوسرل **أفكار**، وهو جزء كان هيدغر على معرفة وثيقة به تماماً، هي أدلة ضد أي شكٍّ يطول عناية هوسيرل بسؤال التاريخ والتاريخي. وفي الحقيقة تعزز هذه الأدلة محاولة تبيئة كتاب هيدغر **الوجود والزمان** ضمن الظاهراتية الهوسيرلية، كما في محاولة أوسكار بيكر غير الموفقة في الكتاب التكريمي Festschrift المقدم إلى هوسيرل. فمن دون أدنى شكّ كان واضحاً لدى هوسيرل منذ البداية أن «الخطر المهلك» للنزعة الشكية ـ التي وصمَ بها النسبية التاريخية ـ لا يمكن تفاديها من دون توضيح تكوين البنية التاريخية للحياة الاجتماعية الإنسانية.

وعلى الرغم من ذلك، فما دشنه هيدغر في كتابه **الوجود والزمان** لم يكن فقط تعميق أسس ظاهراتية متعالية، بل كان أيضاً تهيئة تغيير جذري سوف يؤدي إلى انهيار مفهوم التكوين لكل المعاني المتصورة في الأنا المتعالية، ويؤدي قبل كل شيء آخر إلى انهيار مفهوم وعي الأنا الذاتي نفسه. لقد تصوّر هوسيرل، في تحليله الطبيعة الزمانية لتيار الوعي، التجلي الذاتي لهذا الوعي، أي الحضور بلا وسيط [الحضور المباشر]، بوصفه

العاملَ النهائي في الأنا الذي يمكن أن ننحدر نحوه. فهو لم يعتبر، في أي حال، بنيةَ التكرار ـ التي أصبحت واضحة في تكوين الأنا الذاتي ـ سلبية، وإنما ادعى أنها وصف إيجابي. وهذا معناه، أساساً، أنه لم يذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه فكرة هيغل عن الشفافية الذاتية التامة للمعرفة المطلقة.

لا يشدد هيدغر مجرد تشديد على عدم قابلية التنبؤ بالوجود بمقابل فكرة هيغل السابقة [أي فكرة الشفافية الذاتية التامة للمعرفة المطلقة] كما فعل الهيغليون الشباب وكيركغارد بطرق متنوعة. وهذا ليس بالأمر الجديد في الواقع بخصوص محاولته؛ فهو في الحقيقة كان يودّ أن يظل، إن جاز التعبير، معتمداً على الجدل، ومتشبّثاً بإضفاء طابع هيغليّ على النزعة المضادة للهيغلية. (ومن الغريب أن نلاحظ أن أدورنو لم يدرك مطلقاً إلى أيّ حدّ اقترب، في دراسته «الجدل السلبي»، من هيدغر، فقط إذا ما نظر المرء إلى هيدغر في ضوء نقده هيغل). والحقيقة هي أن هيدغر، الذي درس بواكيرَ الفكر الإغريقي ودخل في حوار معه أيضاً، قد طرح مشكلة الوقائعية بمعنى أصلي وجذري إلى حد بعيد. فالميتافيزيقا لكونها حاولت في بداياتها مساءلة تكشّف الموجودات من خلال **اللوغوس**، وحضور هذا التكشف وحفظه في الفكر والكلام، تلاشى البعدُ الأصيل لزمانية الوجود وتاريخيتها في عتمة عميقة وطويلة.

ومن الجهة الأخرى، ساءل هيدغر ما يكمن خلف بدايات

الميتافيزيقا، وسعى إلى فتح بُعد فيها؛ كما في «النزعة التاريخية»، فالتاريخية لم تعد تؤدي دور عائق تحديدي للحقيقة وموضوعية المعرفة. ولا يمكن أن يُفهم هذا بوصفه هجوماً مباغتاً يحاول حلّ مشكلة النسبية التاريخية بأن يمنحها طابعاً جذرياً. وما يبدو لي ذا دلالة هو أن هيدغر المتأخر، في تأويله الذاتي، لم يعد يأخذ مشكلة النزعة التاريخية مأخذ الجد (انظر مقالة هيدغر «طريقي في الظاهراتية Mein Weg in die Phönomenologie»). فالتاريخانية بالنسبة لهيدغر هي البنية الأنطولوجية لـ«تزمين» الدزاين في شروعه الذاتي وانقذافه، وفي وضوح الوجود وانسحابه. فالتاريخانية تعنى بعالم يقع خلف كل مساءلة تتعلق بالموجودات. ومن الممكن أن ندرك، مثل هيدغر، هذا البُعد لسؤال الوجود في بداياته في لغز أنكسيمندر، وفي الأحادية البارزة للحقيقة عند پارمنيدس، وفي «الإنسان الحكيم الوحيد» عند هيرقليطس. بيد أن المرء بوسعه أن يثير التساؤل عما إذا كان مؤسسو الفكر الميتافيزيقي أنفسهم لم يعطوا الدليل على هذا البُعد، وعما إذا كان العالم، في لوغوس الجدل الأفلاطوني وفي مفهوم العقل لدى أرسطو، الذي يدرك الماهية ويحددها بوصفها ما هو موجود، أقول عما إذا كان هذا العالم، الذي تجد فيه كل مساءلة وكل كلام فاعليتهما، لا يصير مرئياً. فهل سؤال الميتافيزيقا الأولي المعنيّ بـ«ماهية» الموجودات يعيق حقاً سؤال الوجود إعاقة كاملة، كما تفعل، من دون

شك، أنماط الكلام المتطورة في تلك العلوم التي جعلها المنطق في موضوعته التحليلية؟

لقد رأى هيدغر، كما هو معروف، في مذهب المثل عند أفلاطون خطوةً أولى في تحول الحقيقة من التكشّف إلى ملاءمة العبارات وتطابقها مع الواقع الخارجي. وهذا جانب واحد أذعن له هيدغر مؤخراً، غير أن تصحيحه الذاتي يعادل فقط القول إن أفلاطون لم يكن الأول، فالحقيقة [الأليثيا] كانت قد خُبرت في الحال بوصفها فقط الصدق orthotes الذي تحوزه العبارات بمقدار تطابقها مع الواقع الخارجي (Heidegger, Zur Sache des Denkens, p.78). وبمقابل هذا، أودّ أن أثير تساؤلاً عما إذا لم يكن أفلاطون نفسه قد حاول أن يتفكر في عالم التكشّف، على الأقل في فكرة الخير، ليس فقط بسبب تعقيدات وصعوبات داخلية معينة في مذهب المُثل، إنما بالأحرى ما إذا كان أفلاطون قد ذهب بتساؤله منذ البداية إلى ما وراء هذا المذهب، وبذلك إلى ما وراء فكرة الحقيقة [الأليثيا] مفهومة بوصفها تطابقاً مع الواقع الخارجي. ويبدو لي أن هذا شيء يمكن أن يقال بهذا الصدد.

بطبيعة الحال، لا يمكن للمرء أن يقرأ أعمال أفلاطون من وجهة نظر النقد الأرسطي. فهذا النقد يرمي، بقسوة، إلى دحض انفصال chorismos الأفكار، وهذه نقطة لطالما عاد إليها أرسطو، وطوّرها إلى الاختلاف الجوهري بين تساؤلات سقراط التعريفية

وأفلاطون (Met.M4). وفي الواقع، فإن أطروحة أرسطو هذه تعاني من ضعف جعله هيغل وكانطيو ماربورغ الجدد اتهاماً، إذ إن أفلاطون نفسه كان في محاوراته الجدلية المتأخرة قد تعامل مع الانفصال بطريقة جذرية ورفضه نقدياً. وتتمثل أصالة الجدل الأفلاطوني العميقة، بالضبط، في ادعائه القدرة على الخروج من مأزق الانفصال والمشاركة عبر التقليل من أهمية الانفصال بين من يشارك وما يشترك فيه.

وبرأيي فهذا ليس مجرد تطور متأخر للفكر الأفلاطوني إذا ما تأمّل المرء في الدور الاستثنائي الذي لعبته فكرة الخير في أعمال أفلاطون المبكرة. ولكون فكرة الخير لا يمكن أن تنسجم بسهولة مع مخطط النقد الأرسطي للانفصال، وفي الواقع، إنها فكرة يمكن أن تدرج على نحو متردد وحذر في نقد أرسطو العام للأفكار، لذلك فإن نقد فكرة الخير يُنفّذ من وجهة نظر عملية. وبأي حال، تظل المشكلة النظرية في أنها ليست مجرد التباسات اتفاقية تسمح بتسمية الأشياء المختلفة جداً أشياء «خيِّرة»، إنما هي تحجب مشكلة أصيلة حاول أرسطو حلّها من خلال مبدأ تناظر الوجود. ولكن لنتحول الآن إلى أفلاطون.

بدايةً، نواجه المسألة المتعلقة بالخير نفسه كمثال سلبي دائم يُخفق فيه المتحاورون في فهم الفضيلة. إن الفكرة الأساسية عن المعرفة، التي صيغت على نمط المهارة الحِرَفية ومعناها هو البراعة العملية، إن هذه الفكرة يتبين أنها غير قابلة للتطبيق في

حالة فكرة الخير. ومن الجلي أن ما يقوله أفلاطون عن الخير في ذاته، وهو قول يتعدى كونه مجرد قول أدبي، يميل إلى الارتداد بطريقة فريدة إلى عالم أبعد. فهو يصرّ في محاورة **الجمهورية** على الموقع الخاص لفكرة الخير بمقابل مفهوم الفضيلة ذات المضمون المحدّد، وبذلك يتمّ الحديث عن الخير بموجب التناظر فقط، أي التناظر مع الشمس. فمن الثابت أن الشمس تقوم مقام مصدر الضوء، وأن هذا الضوء هو الذي يجعل العالم مرئياً من طرف المشاهد. ومما له دلالة أن فكرة الخير، التي تصاغ حسب التناظر المستخدم غالباً، تكون مرئية على نحو غير مباشر إن جاز التعبير. وهذا يعني أن تكوين النفس، والدولة ضمن فكر محاورة **الجمهورية**، والعالم كما في محاورة **تيماؤس**، يتأسس في الواحد One، أي في الخير، حتى لو كانت الشمس أساس الضوء الذي يجمع الأشياء جميعاً معاً. فالخير هو ذلك الذي يهب الوحدة أكثر من كونه هو الواحد. فهو رغم كل شيء يقع ما وراء الوجود بأسره.

وما من شك في أن هذا الوجود الفائق لا يجب أن يُفكر فيه على وفق طريقة الأفلاطونية المحدثة باعتباره المصدر لدراما كونية [كما في نظرية الفيض الأفلوطينية]، ولا باعتباره الهدف لوحدة ارتدادية وصوفية. ومع ذلك، فإن الواحد الذي هو الخير لا يمكن أن يُفهم بأي شكل من الأشكال، كما يتبين من محاورة **فيليبوس**، على أنه واحد، إنما يُفهم كثالوث للقياس،

والملاءمة، و«الحقيقة» بوصفه الأكثر انسجاماً مع طبيعة الجميل. فهل «يوجد» الخير إلاّ في شكل الجميل؟ وهذا لا يعني أنه ليس شيئاً جزئياً موجوداً، وإنما يجب أن يُفكر فيه بوصفه انكشافاً للبزوغ في حقل الرؤية (أي خروج إلى القابلية على الرؤية؛ محاورة **فيدروس** 250 d).

وحتى أرسطو في تأويله أفلاطون يأخذ في اعتباره هذا الموقع المميز للخير بطريقة غير مباشرة. فأرسطو، كما أشرنا سابقاً، أنكر، في سياق الفلسفة العملية، أية أهمية للخير، كما أنه يجري نقده لمذهب المثل من دون إيلاء أدنى اعتبار لفكرة الخير. بيد أنه يرى المشكلة النظرية لوحدة الخير وثيقة الصلة بمشكلة وحدة الوجود؛ وهذه المشكلة الأخيرة تُسوّغ من خلال تمييز طرق تفكيره، أي النظير والنسبة، من مقتربه العام لمذهب أفلاطون في المثل. فعمل أرسطو يمكن أن يبين أنه استطاع فعلاً أن يميز بين القبول بالمُثل بشكل عام وقصورها المنطقي والأنطولوجي الذي أشار إليه، هذا من جهة أولى، وبين مبدأ هذا القبول من الجهة الثانية الذي يشكل موضوع الكتاب السادس من مصنفه الميتافيزيقا. فالخير ـ والوجود على نحو مماثل ـ هو ليس، حسب تعبير أرسطو، مثالاً من بين مُثل أخرى، إنما هو بداية، وأصل. وليس واضحاً تماماً ما إذا كان «الخير ذاته» بوصفه أصلاً، يشكل، مع الإثنينية twoness، الأساس لجميع تحديدات المثل، أو ما إذا كان الواحد، ربما،

هو نفسه سابقاً على إثنينية الواحد والتعددية اللامحدودة. وبأي حال، فإن الشيء الواحد محدود: إن الواحد عدداً مثل فكرة الخير، فهو مثال، أي بمعنى ماهية التي انتقدها أرسطو لمّا رأى إليها نسخةً للعالم جوفاء.

لم يعد أفلاطون في أخرياته يتحدث عن فكرة الخير عندما صارت مسألة الجدل المركزية، أي مفهوم الماهية logos ousias، موضوعة محاوراته. وهذا يصدق حتى على محاورة **فيليبوس** ـ حيث يكون مفهوم الخير هو الموضوعة الواضحة ـ التي تعترف بالخير في حياة الكائنات الإنسانية. ومع ذلك، فإن معيار الخير، الذي تمّ تحديده كما رأينا في شكل الجميل، لا يمكن أن يُترك هنا من دون مناقشة. فالمناقشة الرئيسة للمقولات الأربع في محاورة **فيليبوس** تجري من تمييز خاص لفكرة الخير. وفي محاورتيْ **السوفسطائي وپارمنيدس** تبدو مناقشة الجدل الأفلاطوني أنها تقع في ما وراء مذهب المثل؛ وفي الواقع فإن هذه المحاورات قد فُهمت بوصفها نكراناً لمذهب المثل. ومبدأ لوغوس الوجود الذي طُوّر في هذه المحاورات الجدلية قليلاً ما كان موضوعاً لنقد أرسطو للانفصال، وكان ذلك أيضاً حال مفهوم الخير. فـ«الأفلاطونية الدوغمائية»، التي يسخر منها نقد أرسطو، ليس لها أساس في هذه المحاورات. بل على العكس، فإن مخطط تحليل أو تشريح المفاهيم dihairesis الذي يقدمه أفلاطون على أنه منهجه الجدلي في هذه المحاورات، فُهم

لبعض الوقت كحلٍّ ناجح لمشكلة المشاركة methexis (ناتورب، و ن. هارتمان، و جي. ستينزل) التي تبطل نقد أرسطو. ومما هو جدير بالملاحظة، إلى حد بعيد، هو أن إمكانية الجدل بمعنى تحليل أو تشريح المفاهيم هو نفسه لا يمكن أن يسوّغ بهذا المنهج. فمبدأ المقولات العليا هذا قُصِدَ منه أن يفسر كيف يمكن للأشياء المترافقة معاً أن تنفصل وتجتمع. ولكن هذا الوضع يُفترض سلفاً في كل مناقشة للكثرة والواحد. فمشاركة الكثرة في الواحد ـ وهذه دائماً ما تعرض نفسها كمشكلة ـ لها أساس مشترك في الوجود ذاته يتمثل في ما تتمتع به من انفصال وقدرة على تجاوز هذا الانفصال: إنه الوجود واللاوجود.

وفي هذا السياق تنبثق مسألة الخطأ لتلعب دوراً مربكاً باستمرار. ربما يفهم المرء هذه المشكلة فهماً مفاده تقريباً أن التفكير إذا كان قادراً على التمييز، فإن المرء يمكن أن يميز على نحو زائف. وكما يعبر أفلاطون عن ذلك: إن المرء الذي يخطئ في تقطيع لحم القرابين يبرهن على أنه ليس بارعاً في الجدل الحقيقي، وهكذا يصبح المرء، بمقتضى طريقة السوفسطائي، عرضة لتصورات خاطئة عن **اللوغوس**. ولكن يظل من غير الواضح، مع ذلك، كيف يمكن لهذه التصورات الخاطئة أن تكون ممكنة إذا ما فهم المرء وجود الماهيات كحضور parousia، كتعاصر محض. لذلك تغدو مسألة الخطأ، في محاورة **ثياتيتوس**، معقدة على نحو ميؤوس منه. فلا التشبيه

بلوح الشمع ولا ببرج الحمام بقادريْن على دفع المجادلة خطوة واحدة إلى الأمام: أي في حالة الخطأ، ماذا يمكن أن يكون ذلك، أيكون عنى «حضور» الشيء الزائف؟ وماذا هناك حينما تكون العبارة زائفة؟ أحمامة زيف؟

وبمقدور المرء القول إن محاورة **السوفسطائي** تحاول أن تقدم حلاً إيجابياً لهذه المسألة من خلال البرهنة على أن اللاوجود «موجود»، وأنه مرتبط بالوجود على نحو لا انفصام له، مثل ارتباط الاختلاف بالهوية. ومع ذلك، فإذا كان اللاوجود ليس إلاّ الاختلاف الذي يشكل، بالإضافة إلى الهوية، الأساسَ لكل كلام متميز، حينئذ سيكون من المفهوم كيف يكون الكلام الصادق ممكناً، ولكن ليس مفهوماً كيف يكون الزيف، والكذب، والوهم أشياء ممكنة. فالتواجد المشترك للآخر (أي المختلف) مع المتماثل لا يفسر أبداً وجود شيء ما بغير ما هو عليه، إنما يفسره فقط بما هو عليه، أي بأنه هذا الشيء وليس شيئاً آخر. ونقد مفهوم الوجود عند الإيليين لا يكفي وحده لكي يوهن، بجدارة، الافتراض الأساسي لهذا المفهوم؛ أي التفكير في الوجود كحضور في **اللوغوس**. وحتى لو كان الاختلاف نوعاً من القابلية على الرؤية، وماهية للاوجود Non-being، فإن مسألة الزيف تظل لغزاً مربكاً. وبقدر ما تظهر [أداة السلب] «لا not» على أنها ماهية الآخرية، تحجب حينئذ عدمية الزيف نفسها.

بوسع المرء، على الأغلب، أن يوافق أفلاطون لكي يدرك تحديداً أساسياً في الطريقة التي يُحضر بها «العدمُ» نفسَه. فبقدر ما أن الآخرية تظهر فقط عندما تنجدل مع الشيء المتماثل مع نفسه، أي فقط من خلال الإشارة إلى شيء ما يُعرّف بأنه لاوجود أي شيء سواه [أي أنه وجود ذاته لا وجود ما سواه]، فإننا نفكر بالموجودات ملحقةً في خطاب غير منته. فليس الارتداد اللامتناهي فقط ينفقد فيه كل اختلاف؛ فمادام ثمة شبيه مختلف قائم ضمنياً دائماً، وثمة لاتحدد لامتناه حاضر مع كل اختلاف مفرد، لاتحدد دعاه الفيثاغوريون الأپيرون apeiron (اللامحدود): فإن كل شيء آخر يشق طريقه خلال عملية المرافقة هذه. وبهذا الاعتبار فإن أداة السلب not ذاتها تقع في الحضور. وهذه الصياغة موجودة، في الواقع، في محاورة **السوفسطائي** (258e): يقوم اللاوجود في الموقع الضد من الوجود. فبوصف اللاوجود يمثل طبيعة الآخر، ومن ثم الآخرية، فإنه يتوزع في الوقت الواحد في علاقة تبادلية بالموجودات. وفي هذا التوزع فقط يتم مصادفته، وحينئذ فقط يكون لاوجوداً. ويبدو بلا جدوى التفكير بكلية جميع الاختلافات بوصفها كائنة «هناك» بما في ذلك الحضور الكلي للاوجود. فأداة السلب «لا»، التي تخص الآخرية، هي أكثر من مجرد اختلاف، فهي «لا» أصلية تنتمي إلى الوجود. فأداة السلب «لا» هذه كانت أساسية، على ما أعتقد، في ذهن أفلاطون في

المحاضرة «عن الخير»؛ حيث يبدو أنه يثبت الإثنينية غير القابلة للتحديد إلى جانب الواحد المتحدد. ولكن إذا ما قبل المرء «لا» الآخرية والاختلاف، فإن عدم الخطأ the nothingness of error يصبح غير مؤذٍ حقاً، ويُرتكب ذلك الإخفاء الذي بدأ مع الإيليين لقمع «العدم». لعل المرء يضع نصب عينيه أيضاً أن التشابه والاختلاف يقومان، في عملية إنتاج العالم كما تصورها محاورة **تيماؤس**، بدور عوامل كونية ويكونان المعرفة والرأي، أي الرأي الحقيقي. ويفتقد الرأي الزائف أساساً أونطولوجياً.

وهنا نكون قد بلغنا بثقة النقطة التي يميز فيها هيدغر حدود مفهوم الأليثيا [الحقيقة]، أعني بداية تحريف سؤال الوجود.

وبأي حال بوسع المرء أن يعبر عن المسألة بطريقة أخرى. فما أن أصبحنا نعي أن السؤال الأنطولوجي المتعلق بالخطأ هو سؤال لم يجد حلاً له مطلقاً في الفكر الأفلاطوني، فإننا كنا مجبرين على التوجه نحو بُعد لا يكون فيه اللاوجود مجرد اختلاف، والوجود مجرد شيء قابل على التعيين، إنما هو بُعد يكون فيه الواحد بالغ الأصالة، وسابقاً على تفريق اختلافي كهذا، وفي الوقت نفسه يجعله أمراً ممكناً. فالإصرار ذو الجانب الواحد من طرف پارمنيدس على الوجود، الذي لاينطوي على أي سلب [لا]، يحمل هاوية العدم على البروز. والإدراك الأفلاطوني للسلب [لا] في الوجود يجعل من السلب الذي يخص كل ما هو آخر بالنسبة للوجود غير مؤذ، ولكن بهذا

الشكل يكون عدم وجود «لا» قد حُمل إلى الوعي بطريق غير مباشرة. فقمع «العدم» من خلال تأويله كاختلاف يحدث في مناقشة يتطلب سياقُها إدراكاً حتمياً وانهماكاً أونطولوجياً في عدمية «لا». فالمرء بعد أن يكون قد فهم الاختلاف والشبيه، أقول بعد ذلك فقط يستطيع أن يتعرف على حقيقة الشخص السوفسطائي. فالشبيه ليس اختلافاً عن الوجود، إنما هو بالأحرى «مظهر». ولا يبدو لي هذا الأمر أنه ينكر أن يكون أفلاطون واعياً بالمشكلة الأنطولوجية العميقة الموجودة هنا، والتي ربطت بإحكام مع إمكانية السفسطة. فلا الاختلاف ولا التمييزات غير الصحيحة، ولا الغموض المتعمد ولا حتى عبارات كاذبة يهذر بها شخص كاذب تقدر على مقاربة ظاهرة السفسطة التي كان أفلاطون يحاول كشفها. ومع ذلك، فإن النظير المناسب للسوفسطائي هو الإنسان المخادع؛ الإنسان الكاذب بكل ما في الكلمة من معنى، الذي يفتقر كلياً إلى أي إحساس بالصدق. والسوفسطائي لم يوضع من دون تفكر في المحاورة الأفلاطونية في فئة المقلدين الجهلة. ولكن حتى هذا الأمر يتلبّسه الغموض. بيد أن هناك تمييزاً نهائياً يستحضر كل قوة العدم؛ وهو تمييز أقيم بين نمطين من المقلدين الجهلة: فهناك من يعتقد حقاً أن لديه معرفة رغم أنه ليس كذلك، وهناك من المقلدين من يعي سراً بافتقاره إلى المعرفة، ولكنه مضطر بحكم الخوف أو بحكم القلق من خسارة مكانته العالية إلى

مداراة هذا الجهل عبر حجب نفسه في تهجٍّ خاطئ لكلامه. ومع ذلك ثمة تمييز آخر. فهناك شكلان من هذا الكلام، كلاهما ينطويان على شيء غريب يتعلق به بالضبط؛ لأن المتكلم يشعر بخوائه. وأفلاطون يدعوه بـ«المقلد المدّعي». فمن جهة هناك الديماغوجي [الدهماوي] الذي يعيش على الإطراء والاستحسان (كحال البلاغة التي تسمها محاورة **غورغياس** بالتملق)، ومن الجهة الأخرى هناك السوفسطائي الذي يجب أن يظل منتصراً، وصاحب الكلمة الأخيرة في جميع المناقشات والمجادلات. إن كلاً من هذين النوعين ليس كاذباً، إنما هما شكلان من الكلام أجوفان.

وعبر هذه الانعطافة المؤقتة، فإن إدراك «العدم» يبينه أولاً «الغرباء» عند النهاية مع الإشارة إلى خداع السفسطة وبطلانها. يظل هناك، بالتأكيد، أمر يصعب إدراكه؛ وهو أن الزيف ليس مجرد خطأ، إنما هو يتضمن خفاء الشبيه داخله. ولن يجد المرء شيئاً من هذا في نظرية أرسطو عن الحقيقة والزيف في الكتاب التاسع من مصنفه **الميتافيزيقا** (الفصل العاشر).

على المرء أن ينظر إلى ما قبل پارمنيدس، أو إلى ما بعد هيغل، إذا ما أراد أن يفكر بالارتباط الحقيقي لعدم الشبيه بالوجود، وإذا ما أراد أن ينأى عن الفكرة التي يفسدها الخطأ فقط. وكان هيدغر هو الذي حاول أن يخطو هذه الخطوة إلى الخلف، ولهذا فإنه خطى إلى الأمام أيضاً؛ وهي خطوة أتاحت

للحضارة الحديثة أن تدرك حدود الفكر الإغريقي، والحقيقة [الأليثيا]، وقوتها التكوينية. وعلى الفكر أن لا يُسمح له باجتياز هذا الحدّ.

الفصل التاسع

حقيقة العمل الفني
(1960)

عندما ننظر اليوم إلى حقبة ما بين الحربين العالميتين، نستطيع أن نرى أن هذا الفاصل الزماني يمثل، ضمن أحداث القرن العشرين المضطربة، حقبة إبداع استثنائي. ونحن نستطيع أن نرى بشائر ما سيأتي حتى قبل فاجعة الحرب الأولى، وخصوصاً في فنَّي الرسم والمعمار. ولكن الوعي العام السائد آنذاك تغير، في أغلب الأحوال، بسبب الصدمة المرعبة، فقط، التي مثلتها مجازر الحرب العالمية الأولى للوعي الثقافي، وللإيمان بالتقدم في العصر الليبرالي. ومن الناحية الفلسفية وُسِمَت المشاعر العامة آنذاك بحقيقة أن عاصفة الفلسفة المهيمنة

التي كانت قد نمت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من خلال إحياء مثالية كانط النقدية، أقول إن هذه العاصفة لم يكن ممكناً الدفاع عنها. فـ«انهيار المثالية الألمانية»، وهذا تعبير استخدمه پول إرنست في كتاب رائج آنذاك[1]، قد أحلّه كتاب أوزڤالد شبنغلر: **تدهور الغرب**، في سياق تاريخ عالم. وكان للقوى التي وجهت النقد للفلسفة الكانطية المحدثة المهيمنة سلفان قويان هما: نقد فريدريك نيتشه للأفلاطونية والمسيحية، والهجوم المعروف الذي شنّه سورين كيركغارد ضد الفلسفة المثالية التأملية. فووجهت اهتمامات الكانطية المحدثة المنهاجية بصيغتين فلسفيتين جديدتين. الصيغة الأولى كانت **لاعقلانية الحياة** irrationality of life، لاسيما الحياة التاريخية. وبهذا الصدد، يمكن للمرء أن يشير إلى نيتشه وبرغسون، ويمكن الإشارة أيضاً إلى مؤرخ الفلسفة العظيم فيلهلم دلتاي. أما الصيغة الأخرى فكانت الوجود Existenz، وهذا مصطلح أعلنته أعمال سورين كيركغارد، الفيلسوف الدنماركي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، والذي لم يبدأ تأثيره في ألمانيا إلا بعد أن ترجم إلى الألمانية عند مطلع القرن العشرين. وكما انتقد كيركغارد هيغل بوصفه فيلسوف التأمل الذي تناسى الوجود،

(1) See Paul Ernst, Der Zusammenbruch des deutshen Idealsmus, (Munich: G. Muller, 1918).

كذلك تعرضت للهجوم النقدي نزعة الكانطية المحدثة المنهاجية في بناء الأنظمة، وهي نزعة وضعت الفلسفة تماماً في خدمة تأسيس المعرفة العلمية. وكما أن كيركغارد، الفيلسوف المسيحي، انصرف إلى معارضة الفلسفة المثالية، كذلك اللاهوت الجدلي في نقده الذاتي الجذري دشن العصر الجديد.

إن العبقرية الثورية لكيركغارد الشاب هي التي منحت، من بين قوى عديدة، النقدَ العام للتقوى الثقافية الليبرالية والفلسفة الأكاديمية السائدة تعبيرَه الفلسفي. وقد خلق ظهور هيدغر معلماً شاباً في جامعة فرايبورغ في سنوات ما بعد الحرب الأولى إحساساً عميقاً. فالقوة الاستثنائية واللغة العميقة الصادحة من منبر فرايبورغ نمّت على بزوغ قوة فلسفية أصيلة. فكتابه الرئيس **الوجود والزمان** نتج عن مواجهته الخصبة والحادة مع اللاهوت البروتستانتي المعاصر خلال وظيفته في ماربورغ في العام 1923. فهذا الكتاب المنشور في العام 1927 وصل على نحو مؤثر إلى جمهور واسع يحمل روحاً جديدة انغمرت في الفلسفة نتيجة لاضطرابات الحرب الأولى. ودُعيت الموضوعة المشتركة التي استولت على خيال تلك السنوات بالفلسفة الوجودية. والقارئ الذي كان يقرأ هذا الكتاب المنهجي الأول لهيدغر تستولي عليه حماسة هذا الكتاب في معارضته الغاضبة العالمَ الثقافيَ المطمئن للجيل الأقدم، ومعارضته المجتمعَ الصناعيَ الذي يهدم أشكال الحياة الفردية من خلال التنظيمات القوية وتقنياته في الاتصال

والعلاقات العامة التي تلاعبت بكل شيء. فوضع هيدغر مفهوم أصالة الدزاين، الذي يعي تناهيه ويقبله بعزيمة، بمقابل الـ«هُم they»، و«الثرثرة»، و«الفضول»، باعتبار أن هذه الأشياء أشكال الدزاين المنحلة وغير الأصيلة. فالجدية الوجودية التي أعاد بها اللغزَ القديم، لغزَ الموت، إلى مركز الاهتمامات الفلسفية، والقوة التي هشمَ من خلالها تحديه «لخيار» الوجود الحقيقي عالَمَ التربية والثقافة الوهمي؛ أقول إن هذين قد أشاعا الاضطراب في عالم السكون الأكاديمي المصان جيداً. ومع ذلك، فهو لم يكن صوتاً غريباً مهمَلاً ـ لم يكن صوت مفكر جسور ووحيد على النحو الذي كانه كيركغارد أو نيتشه ـ إنما هو صوت تلميذ في مدرسة فلسفية مميزة جداً وذات حضور حيّ في الجامعات الألمانية آنذاك. فهيدغر كان تلميذاً لأدموند هوسيرل الذي سعى بعناد وراء هدف تأسيس الفلسفة علماً دقيقاً. فانضمّ هيدغر، أيضا، بجهده الفلسفي الجديد إلى شعار الظاهراتية: «[العودة] إلى الأشياء ذاتها». فتوخى، في أي حال، السؤال الفلسفي الخفي، السؤال المنسي: ما الوجود؟ ومن أجل أن يتعلم كيف يسأل هذا السؤال شرع هيدغر بتعريف وجود الدزاين بطريقة أونطولوجية إيجابية، بدلاً من أن يفهم هذا الوجود بوصفه «مجرد تناه»، أي بموجب موجود ولامتناه كما فعلت الميتافيزيقا السابقة. فالأسبقية الأنطولوجية التي اكتسبها وجود الدزاين لدى هيدغر حددت فلسفته بأنها «أونطولوجيا

أساسية fundamental ontology». وهيدغر دعى خصائص الدزاين الوجودية الأصيلة تحديدات «وجود existentiells». فوضع، بدقة منهجية، هذه المفهومات الأساسية بمقابل مقولات ما يكون «حاضراً أمامنا» التي هيمنت على الميتافيزيقا السابقة. وعندما أثار هيدغر مرة أخرى السؤال القديم عن معنى الوجود، فهو لم يُرد أن يهمل حقيقة أن الدزاين لا يحوز وجوده الحقيقي من خلال ما هو «حاضر أمامنا» القابل للتحديد، إنما يحوز هذا الوجود في حركية الهَمّ care التي من خلالها يُعنى بمستقبله الخاص، ووجوده الخاص. فالدزاين يتميز بحقيقة أنه يفهم ذاته بموجب وجوده. ومن أجل عدم إهمال تناهي الدزاين وزمانيته، الذي لا يمكن أن يتجاهل سؤال معنى وجوده، حدد هيدغر سؤال معنى الوجود ضمن أفق الزمان horizon of time. فما هو حاضر أمامنا الذي يعرفه العلم من خلال الملاحظات والحسابات، والأبدي الذي يقع في ما وراء كل شيء إنساني، يجب أن يُفهما بموجب الحقيقة الأنطولوجية المركزية للزمانية الإنسانية. فكان هذا هو المقترب الجديد الذي دشنه هيدغر، بيد أن تفكره في الوجود بوصفه زماناً ظل محجوباً إلى حد كبير بحيث أن كتاب **الوجود والزمان** صُنف فوراً بوصفه «ظاهراتية تأويلية»، بسبب من أن الفهم الذاتي مثّل مع ذلك الأساس الحقيقي للبحث. إن فهم الوجود الذي كان له أثره في الميتافيزيقا التقليدية يصبح، منظوراً إليه على وفق هذا الأساس، شكلاً محرَّفاً للفهم البدائي للوجود

الذي يتجلى في الدزاين. إن الوجود ليس مجرد حضور محض، أو حضور فعلي لما هو حاضر أمامنا، إنما هو الدزاين المتناهي التاريخي «الموجود is» بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن ثم يكتسب ما هو حاضر أمامنا مكانه ضمن تصور الدزاين للعالم، ومن ثم فقط يكتسب هذا الذي يكون حاضراً أمامنا مكانَه.

غير أن الأشكال المتنوعة للوجود التي هي ليست تاريخية ولا هي مجرد حاضرة أمامنا ليس لها مكان مناسب ضمن الإطار الذي تقدمه ظاهرة الفهم الذاتي التأويلية: لا زمانية الحقائق الرياضية التي هي ليست مجرد كيانات تكون حاضرة أمامنا يمكن ملاحظتها؛ ولا زمانية الطبيعة التي تؤثر فينا نماذجها المتكررة أبداً وتحددنا في شكل اللاوعي، وأخيراً لازمانية الفن الذي يجسر جميع المسافات التاريخية. وهذه جميعاً تبدو أنها تعين حدود إمكانية التأويلية التي دشنها مقترب هيدغر الجديد. فاللاوعي، والعدد، والحلم، وتأثير الطبيعة، ومعجزة الفن جميعها بدت أنها موجودة على محيط الدزاين الذي يعرف نفسه تاريخياً، ويفهم نفسه بموجب نفسه. وهذه الأشياء تبدو لي قابلة على الفهم فقط كمفهومات محددة[2].

(2) إن أوسكار بيكر، دارس هوسيرل وهيدغر، كان قد شكك، أكثر من أي شخص آخر، في كلية النزعة التاريخية في ما يتعلق بهذا النمط من الظواهر. انظر Dasien und Dawesen (Pfullingen, 1963).

إذن في العام 1936 كانت المفاجأة عندما تناول هيدغر أصل العمل الفني في بضع محاضرات. فترك هذا العمل تأثيره العميق لفترة طويلة قبل أن يُنشر للمرة الأولى في العام 1950، أي عندما أصبح في متناول الجمهور العام في كتابه **دروب الغابة** Holzwege[3]. فلقد أثارت محاضرات هيدغر وخطاباته عناية شديدة في كل مكان، فانتشرت على نحو واسع نسخ وتقارير عن هذه المحاضرات جعلته على وجه السرعة بؤرة «الثرثرة» التي كان هو نفسه قد ميزها بصورة لاذعة في كتابه **الوجود والزمان**. وفي الواقع أدت محاضراته عن أصل العمل الفني إلى ظهور إحساس فلسفي مثير.

لم يقم هيدغر بمجرد استدراج الفن إلى المقترب الظاهراتي الأساسي للفهم الذاتي للموجودات البشرية من حيث تاريخيتها، ولا حتى أن تلك المحاضرات قد فهمت الفنَّ على أنه الفعل الذي يوجد العوالم التاريخية بأكملها (كما هو حال فهمه الإيمانَ الشعري لدى كل من هولدرلين وجيورج)، بل الحقيقة هي أن الإحساس الفلسفي الذي ابتعثته تجربة هيدغر الجديدة كان ذا علاقة بالطبيعة المفهومية المثيرة والجديدة التي انبثقت بجسارة بصدد هذا الموضوع. وإلى هنا كان الحديث يجري عن «العالم

(3) See Martin Heidegger, Uber den Ursprung des Kunstwerks, in Holzwege (Frankfurt; Klostermann, 1950), pp. 7-68.

«world»، و«الأرض earth». فمفهوم العالم كان منذ البداية أحد المفهومات التأويلية الرئيسة لدى هيدغر. إن «العالم»، بوصفه الكلية المرجعية referential totality لشروع الدزاين، شكّل الأفق الذي كان الممهد لكل شروعات الدزاين. وهيدغر نفسه كان قد رسم الخطوط العامة لتاريخ مفهوم العالم، كما أثار، بشكل خاص، الانتباه إلى ـ وشرعن تاريخياً ـ الاختلاف بين المعنى الأنثروپولوجي لهذا المفهوم في العهد الجديد (وهذا المعنى كان هو يستخدمه) ومفهوم كلية ما هو حاضر أمامنا. وكان الشيء الجديد والمثير هو أن مفهوم العالم يجد الآن في مفهوم الأرض المفهومَ الضد. فمفهوم العالم، بوصفه كُلاً يحدث فيه تأويل الإنسان الذاتي، يمكن أن يكون الباعث على الوضوح الحدسي من التأويل الذاتي للدزاين، لكن مفهوم الأرض يُرجِّع صدى نغمة أسطورية وغنوصية قد يكون بيتها الحقيقي، في أحسن الأحوال، في عالم الشعر. فهيدغر كان آنذاك قد كرس نفسه لشعر هولدرلين بحدة متقدة، وواضح أن هيدغر اقتبس هذا المفهوم من شعر هولدرلين، فأدخله في فلسفته. ولكن ما هو مسوّغ ذلك؟ فكيف يتسنى للدزاين، الموجود في العالم، الذي يفهم نفسه من وجوده، أقول كيف يمكنه أن يرتبط أنطولوجياً بمفهوم مثل مفهوم «الأرض»؛ المفهوم الذي يمثل نقطة الانطلاق الجديدة والجذرية لكل بحث متعال؟ وكيما نجيب على هذا التساؤل علينا أن نعود إلى عمل هيدغر المبكر.

من المؤكد أن مقترب هيدغر الجديد في كتابه **الوجود والزمان** لم يكن مجرد تكرار لميتافيزيقا المثالية الألمانية الروحية. فالفهم الذي يصل إليه الدزاين لنفسه من وجوده ليس هو نفس المعرفة الذاتية للروح المطلق عند هيغل. إنه ليس تصوراً ذاتياً. فهو في الحقيقة فهمٌ يعرف أنه ليس سيد نفسه أو سيد الكائن الذي يحمله، فهو يجد نفسه في غمرة الموجودات، وعليه أن يضطلع بنفسه عندما يجدها. إنه انقذاف thrown ـ شروع projection. وكان هيدغر قد حلّل، في إحدى تحليلاته الظاهراتية اللامعة في كتابه **الوجود والزمان**، هذه الخبرة القصوى للدزاين، الذي يصادف نفسه في غمرة الأشياء، بوصفه «مزاجاً»، وقد نسب إلى هذا المزاج تكشفَ الوجود الحقيقي في العالم. وما يُصادف في المزاج يمثل الحدّ الأقصى الذي لا يمكن للفهم الذاتي التاريخي للدزاين أن يتخطاه. فما من سبيل للخروج من المفهوم التحديدي التأويلي للمزاج إلى مفهوم كمفهوم الأرض. فما مسوغ هذا المفهوم؟ وما هي البينة التي ينطوي عليها؟ إن البصيرة المهمة التي استهلتها مقالة هيدغر «أصل العمل الفني» تفيد أن الأرض هي تحديد ضروري لوجود العمل الفني.

وإذا كان علينا أن نرى الدلالة الأساسية لسؤال طبيعة العمل الفني، وكيف أن هذا السؤال يُوصَل بالمشكلات الفلسفية الأساسية، فعلينا أن نتبصر في الأحكام المسبقة الماثلة في

مفهوم مثل مفهوم علم جمال فلسفي. وفي التحليل الأخير، ينبغي أن نتغلب على مفهوم علم الجمال ذاته. من المعروف أن علم الجمال هو أحدث الفروع الفلسفية. فالمعرفة الحسية لم تعترف بحقها في الاستقلال إلا عقلانيةُ عصر التنوير في القرن الثامن عشر، ومن خلالها استقل نسبياً حكم الذوق عن الفهم ومفهوماته. فأسّس كانط بعد ذلك، في كتابه **نقد ملكة الحكم**، مشكلة علم الجمال من حيث دلالته المنهجية. فاكتشف، في الشمولية الذاتية التي يتمتع بها حكم الذوق الجمالي، المطالبة القوية والشرعية للاستقلال الذي يمكن للحكم الجمالي أن يبنيه بمقابل دعاوى الفهم والأخلاقية. فذوق الملاحِظ يجب أن لا يُفهم بوصفه تطبيقاً لمفهومات، أو معايير، أو قواعد، أكثر من أن يُفهم بأنه عبقرية الفنان. فما يدّخر الجميل لا يمكن أن يظهر على أنه خاصية محددة ومعروفة لموضوع ما، إنما هو بالأحرى يجلي نفسه في عامل ذاتي: أي تكثيف الشعور بالحياة من خلال المطابقة المتناغمة بين الخيال والفهم. فما نخبره في الجميل ـ وفي الطبيعة وفي الفن كذلك ـ هو الانتعاش الكلي والتفاعل الحر لجميع قوانا الروحية. فحكم الذوق ليس معرفة ولكنه ليس حكماً اعتباطياً. وهو ينطوي على ادعاء الشمولية التي يمكن أن تؤسس استقلالية العالم الجمالي. ويجب أن نقر بأن هذا التسويغ لاستقلالية الفن كان المنجز العظيم لعصر التنوير من خلال الإصرار على قداسة القوانين والاستقامة الخلقية.

فكانت هذه على نحو خاص هي الحالة تماماً في إحدى نقاط تاريخ ألمانيا عندما كانت الحقبة الكلاسيكية للأدب الألماني، من خلال مركزها في ڤايمر، تسعى إلى تأسيس نفسها دولة جمالية. فوجدت تلك الجهود في فلسفة كانط تسويغها المفهومي.

ومع ذلك، كان تأسيس علم الجمال على ذاتية القوى الذهنية بداية عملية التذويت الخطرة. ومما لا شك فيه أن العامل المحدِّد كان مايزال، كما يرى كانط، هو الانسجام السري القائم بين جمال الطبيعة وذاتية الذات. وعلى الشاكلة ذاتها، فهم كانط العبقريَّ المبدعَ، الذي يتجاوز جميع القواعد في إبداعه معجزة العمل الفني، على أنه الكائن الذي تؤثره الطبيعة. غير أن هذا الوضع يفترض مسبقاً الشرعية الواضحة ذاتياً للنظام الطبيعي الذي يكون أساسه النهائي في الفكرة اللاهوتية عن الخلق. وبتلاشي هذا السياق، يؤدي تأسيس علم الجمال حتماً إلى تذويت جذري في التطور الضافي لمبدأ تحرر العبقرية من القواعد. فالفن، الذي لم يعد يُستمد من الكل الشامل لنظام الوجود، يصبح بمقابل الوجود الفعلي، وبمقابل واقعية الحياة الخام. فالقوة التنويرية التي ينطوي عليها الشعر تفلح في التوفيق بين الفن والوجود الفعلي فقط ضمن عالمه الجمالي الخاص. وهذا ما يذهب إليه علم الجمال المثالي الذي أخذ تعبيره الأول من شيلر، ونضج في جماليات هيغل الأخاذة. ومع ذلك، ظلت

نظرية العمل الفني تقف، حتى عند هيغل، ضمن أفق أنطولوجي شمولي. إن النجاح الذي يحققه العمل الفني في الموازنة والتوفيق بين المتناهي واللامتناهي هو المؤشر الملموس على حقيقة أساسية يجب على الفلسفة أن تقبض عليها مفهومياً. فكما أن الطبيعة، لدى المثالية، ليست مجرد موضوع لعلوم العصر الحديث الرياضية، إنما هي بالأحرى سلطة قوة عالم عظيمة وخلاّقة ترتفع بنفسها إلى حد الكمال في الروح الواعي ذاتياً، كذلك العمل الفني، فهو أيضاً في نظر هؤلاء المفكرين التأمليين تموضع للروح. فالفن ليس المفهوم المكتمل للروح، إنما هو في الحقيقة تجليها على مستوى الحدس الحسي للعالم. إن الفن، بالمعنى الحرفي للكلمة، هو حدس العالم.

وإذا ما رغبنا في تحديد نقطة انطلاق تأمل هيدغر في طبيعة العمل الفني، يجب أن نتذكر بوضوح أن علم الجمال المثالي، الذي كان قد نسبَ دلالة خاصة للعمل الفني بوصفه أورغانون [آلة] فهم الحقيقة المطلقة من دون الاعتماد على المفهومات، أقول إن علم الجمال المثالي قد حطت من شأنه الفلسفة الكانطية المحدثة. فهذه الحركة الفلسفية المهيمنة كانت قد أحيت الأساس الكانطي للمعرفة العلمية من دون استعادة الأفق الميتافيزيقي الذي يقع عند أساس وصف كانط للحكم الجمالي؛ وأعني بذلك نظام الوجود الغائي. وبالنتيجة، تعبّأ التصورُ الكانطي المحدث للمشكلة الجمالية بأحكام مسبقة فريدة.

وعرضُ موضوعة مقالة هيدغر يعكس بوضوح هذه الحالة. فهذه المقالة تبدأ بالتساؤل عن الكيفية التي يتميز بها العمل الفني من الشيء. فالعمل الفني هو أيضاً شيء، ولكن من خلال وجوده فقط بوصفه شيئاً تكون له القدرة على الإحالة على شيء ما آخر، فهو يعمل، على سبيل المثال، عملاً رمزياً، أو انه يمنحنا فهماً أمثولياً. ولكن هذا يصف شكل وجود العمل الفني من وجهة نظر نموذج أنطولوجي يفترض الأسبقية المنهجية للمعرفة العلمية. فما «موجود» فعلاً هو من حيث طبيعته يشبه الشيء، إنه واقعة، شيء يعطى للحواس، وتُطوره العلوم الطبيعية باتجاه معرفته موضوعياً. ودلالة الشيء وقيمته هي، في أي حال، أشكال ثانوية للإدراك الذي يتمتع بمجرد شرعية ذاتية، ولا ينتمي لا إلى المعطى الأصلي نفسه، ولا إلى الحقيقة الموضوعية المُتحصَّلة منه. وقد افترضت الكانطية المحدثة أن الشيء وحده موضوعي، وقابل على أن يدعم القيم. وبالنسبة لعلم الجمال، لابدّ أن يعني هذا الافتراض أنه حتى العمل الفني يكتسي طبيعة شيئية هي سمته الأبرز. إن هذه الطبيعة التي تشبه الشيء تؤدي دور بنية تحتية على أساسها ينهض الشكل الجمالي بوصفه بنية فوقية. وكان نيكولاي هارتمان مايزال يصف بنية الموضوع الجمالي على هذا النحو.

يشير هيدغر إلى هذا الحكم المسبق عندما يبحث في الطبيعة الشيئية للشيء. ويميز ثلاث طرق في إدراك الشيء كانت

قد تبلورت في التراث: الشيء هو حامل للخواص؛ والشيء هو وحدة لتعدد الإدراكات الحسية؛ والشيء هو المادة التي أضفي عليها الشكل. وهذه الطريقة الثالثة، على وجه التخصيص، في إدراك الشيء ـ أي الشيء هو شكل ومادة ـ تبدو الأشهر والأوضح؛ لأنها تتبع نموذج الإنتاج الذي من خلاله يُصنّع الشيء ليخدم أغراضاً معينة. وهيدغر يدعو هذه الأشياء «أدوات». فإذا ما نظرنا إلى الأشياء نظرة غائية من وجهة نظر هذا النموذج، تظهر مثل أشياء مصنوعة، أي مخلوقات لله. ومن منظور الموجودات الإنسانية، تظهر الأشياء مثل أدوات فقدت طبيعتها الأداتية. فالأشياء هي مجرد أشياء، أي أنها تكون حاضرة من دون إحالة على خدمة غرض ما. والآن يبين هيدغر أن هذا المفهوم عن ما يكون حاضراً أمامنا، الذي يلبي إجراءات العلم الحديث في الملاحظة والحساب، لا يتيح لنا أن نفكر في طبيعة الشيء شبه الشيئية، ولا في أداتية الأداة. ومن أجل أن يركز انتباهنا على طبيعة الأداة الأداتية يحيل، إذن، على تمثيل فني؛ على لوحة لڤان كوخ ترسم أحذية فلاحة. فالأداتية ذاتها هي التي تُدرك في هذا العمل الفني، وليس كائناً ما يمكن أن يؤدي غرضاً معيناً، وإنما شيء ما يتمثل وجوده في أنه كان، ومايزال، يخدم الشخص الذي يخصه هذا الشيء [أي حذاء الفلاحة في حالة لوحة ڤان كوخ]. فما ينبثق من عمل الرسام، ويُصوَّر بحيوية في هذا العمل هو ليس زوج أحذية

عرضية لفلاحة، بل إن ما يُصوَّر هو الماهية الحقيقية للأداة التي تبرز كما هي. إن عالم الحياة الريفية بأسره موجود في هذه الأحذية. وعليه فإن العمل الفني هو الذي يقدر على توليد حقيقة هذا الكيان. ويمكن تصور انبثاق الحقيقة التي تحدث في العمل الفني من خلال العمل وحده، وليس بموجب بنيته التحتية كشيء على الإطلاق.

تبعث هذه الملاحظات على التساؤل عن ماهية العمل الذي تبزغ منه الحقيقة على هذا النحو. وبخلاف الإجراء المألوف في الانطلاق من الطبيعة الشيئية والطبيعة الموضوعية -object character للعمل الفني، يجادلُ هيدغر في أن العملَ الفني يتميز بالضبط بحقيقة كونه ليس موضوعاً، إنما هو بالأحرى ينتصبُ في ذاتِه. وبانتصابِه في ذاتِه فإنه لا ينتمي إلى عالمِه فقط، وإنما عالمه حاضر فيه. إنّ العملَ الفني يكشفُ عالَمَه الخاص. إن الشيء يكون موضوعاً عندما لا يعود ملائماً لنسيج عالمه؛ لأن العالم الذي ينتمي إليه العمل هو عالم منحل. لذلك، يكون عمل فني ما موضوعاً عندما يصبح جزءاً من عملية التبادل التجاري، وحينئذ يكون بلا عالم وبلا بيت.

إن توصيف العمل الفني بأنه ينتصب في ذاته، وبأنه يكشف عالماً، وهو توصيف يستهل به هيدغر دراسته، إنما يتفادى بوعي الرجوع إلى مفهوم العبقرية الموجود في علم الجمال الكلاسيكي. وهيدغر في سعيه لفهم البنية الأنطولوجية للعمل

على نحو مستقل عن ذاتية المبدع، أو المشاهد، يستخدم الآن مفهوم «الأرض» كمفهوم ضدي بموازاة مفهوم «العالم»، الذي ينتمي إليه العمل، والذي هو نفسه يشيده العمل ويكشفه. فمفهوم «الأرض» هو مفهوم مضاد للعالم بقدر ما يجسّد الوقاية الذاتية والانغلاق الذاتي بمقابل الانفتاح الذاتي. فمن الواضح، أن كلاً من الانفتاح الذاتي، والانغلاق الذاتي، حاضران في العمل الفني. والعمل الفني لا «يعني» شيئاً ما، ولا يؤدي دور علامة تحيل على معنى، إنما هو بالأحرى يحضر ذاته في وجوده الخاص، لذلك يجب على المشاهد أن يمكثَ بقربه. فهو يحضر نفسه إلى حد بعيد جداً بحيث أن مقوماته الرئيسة ـ الأحجار، أو اللون، أو النغمة، أو الكلمة ـ تكتسب وجوداً حقيقياً تستقل به ضمن العمل الفني نفسه فقط. فمادام شيء ما هو مجرد مادة خام تنتظر أن تُعالج، فهذا يعني أنه ليس حاضراً، بمعنى أنه شيء لم يولد في حضور أصيل. ويولد عندما يُستخدم فقط، عندما يوثَق في العمل. فالأنغام التي تشكل قطعة موسيقية هي أنغام بمعنى أكثر حقيقية من جميع الأصوات والأنغام الأخرى. وألوان لوحة ما هي ألوان بمعنى أكثر أصالة حتى من ثروة الألوان الموجودة في الطبيعة. وعمود هيكل ما يُظهر الطبيعة شبه الحجرية لوجوده في ارتفاعه إلى الأعلى وإسناده سقف الهيكل على نحو أكثر أصالة ممّا لو كان كتلة حجرية غير منحوتة. فما يولد، بهذه الطريقة، في العمل هو

بالضبط أن يكون منغلقاً على نفسه، وهو مايدعوه هيدغر وجود الأرض. فالأرض في الحقيقة ليست مادة خام، فكل شيء يولد منها، وكل شيء يتلاشى فيها.

وعند هذه النقطة يتبين أن المفهومين الانعكاسيين الشكل والمادة غير كافيين. فإذا ما استطعنا أن نقول إن عالماً ما «ينبعث» في عمل فني عظيم، فإن انبعاثه هو في الوقت نفسه دخوله في صيغة كلية ساكنة. وعندما تقف الصيغة الكلية هناك فإنها تكتشف وجودها الأرضي. وانطلاقاً من هذا يكتسب العمل الفني سكونه الفريد. فالعمل لا يحوز وجوده الحقيقي في أنا تجريبية تؤكد، وتعني، وتظهر شيئاً ما، بحيث أن توكيداتها، وآراءها، وبراهينها ستكون «معناها». ووجود العمل لا تتمثل في سيرورته خبرة، إنما يكون العمل بالأحرى بفضل وجوده الخاص حدثاً، وحركة مندفعة تطيح بكل شيء محدد سلفاً ومتفق عليه، وهذه الحركة المندفعة لا يوجد فيها العالم قبل أن يكشف نفسه. غير أن هذه الحركة تحدث في العمل الفني نفسه بطريقة تُثبتُّها في شكل ساكن في الوقت نفسه. وذلك الذي يبعث ويثبت نفسه على هذا النحو يؤسس بنية عمل متوترة. وهذا التوتر هو الذي يحدده هيدغر بوصفه الصراع بين العالم والأرض. وفي تضاعيف كل ما يذهب إليه هيدغر، فإنه لا يقدم فقط وصفاً لشكل وجود العمل الفني يتجنب فيه مسبقات علم الجمال التقليدي والتفكير الحديث المصطبغ بالنزعة الذاتية، إنما

هو يتجنب أيضاً إحياء علم الجمال التأملي الذي يرى إلى العمل بوصفه التجسيد الحسي للفكرة. ومن دون ريب، يشترك التعريف الهيغلي للجميل مع جهد هيدغر في التجاوز الأساسي لنقائض الذات والموضوع، الأنا والموضوع، ولا يصف وجود العمل الفني بموجب ذاتية الذات. ورغم ذلك، يتحرك وصفُ هيغل لوجود العمل الفني في هذا الاتجاه، أي الاتجاه الذي يرى أن التجلي الحسي للفكرة، منظوراً إليه من طرف الفكر الواعي ذاتياً، هو الذي يؤسس العمل الفني. وبالتفكير بالفكرة سوف تُلغى، من ثم، حقيقة الظهور الحسي التامة. فهي تحرز صيغتها الكلية الحقيقية في المفهوم. أما هيدغر فعندما يتحدث عن الصراع بين العالم والأرض، ويصف العمل الفني بأنه حركة مندفعة من خلالها تحدث حقيقة ما، فإن هذه الحقيقة لا تُدرك وتُنجز في حقيقة المفهوم الفلسفي. إن تجلي الحقيقة الفريد يحدث في العمل الفني. والإحالة على العمل الفني الذي تولد فيه الحقيقة يجب أن تدلّ بوضوح على أن الحديث عن حدوث الحقيقة هو حديث ذو معنى بالنسبة لهيدغر. لذلك لا تحدد مقالة هيدغر نفسها بتقديم وصف مناسب جداً لوجود العمل الفني، بل في الحقيقة أن تحليله يعزز انشغاله الفلسفي المركزي في تصور الوجود نفسه بأنه حدوث الحقيقة.

والاعتراض الذي غالباً ما يثار هو أن المفاهيم الأساسية في عمل هيدغر الأخير لا يمكن التحقق منها. فما يقصده هيدغر

عندما يتحدث، مثلاً، عن الوجود بالمعنى اللغوي لهذه الكلمة، وعن حدوث الوجود، ووضوح الوجود، وانكشاف الوجود، ونسيان الوجود، فإنما هو حديث لا يمكن أن ينجزه فعل قصدي لذاتيتنا. فالمفهومات السائدة في أعمال هيدغر الفلسفية الأخيرة وثيقة الصلة على نحو واضح بالتجلي، مثلما تكون العملية الجدلية عند هيغل وثيقة الصلة بما دعاه هيغل التفكير التمثيلي. فمفهومات هيدغر موضوع نقد شبيه بنقد ماركس لجدل هيغل من جهة كونها هي أيضاً تدعى مفهومات «أسطورية».

ويبدو لي أن الأهمية الأساسية لمقالة هيدغر عن العمل الفني تتمثل في أنها تزودنا بمؤشر على اهتمام هيدغر الحقيقي. فما من أحد يمكنه أن يتجاهل حقيقة أن في العمل الفني، الذي ينبعث فيه عالم ما، ليس هناك فقط شيء ذو معنى يكون موضع تجربة لم تكن معروفة من قبل، بل أن شيئاً جديداً ينوجد من العمل الفني نفسه. فالعمل الفني ليس فقط تصريحاً بحقيقة ما، إذ هو نفسه حدث. وهذا ما يمنحنا فرصة أن نخطو خطوة أخرى لتعقب نقد هيدغر للميتافيزيقا الغربية وتأوجها في النزعة الذاتية للعصر الحديث. فمن المعروف أن هيدغر يترجم الألثيا aletheia، وهي كلمة إغريقية تعني الحقيقة، بوصفها اللاتحجب unconcealedness. ولكن هذا التشديد القوي على المعنى السالب [الذي تمثله البادئة un التي تقابل الحرف a في كلمة aletheia، م] للألثيا لا يعني فقط أن معرفة الحقيقة تنتزع الحقيقة، بأن تسرقها،

من عالم المجهول أو المحجوب في الخطأ. وهذا ليس هو السبب الوحيد في كون الحقيقة ليست مكشوفة، وواضحة، وفي المتناول كشيء طبيعي رغم أنها صادقة بالتأكيد، والإغريق أرادوا على نحو جلي أن يعبروا عنها بحد ذاتها عندما دلّوا على أن الموجودات هي موجودات متحجبة. فهم عرفوا أن كل جزء من المعرفة يتهدده الخطأ والكذب، وأن كل شيء يعتمد على تجنب الخطأ، واكتساب التمثيل الصائب للموجودات بما هي كذلك. فإذا كانت المعرفة تعتمد على تغلبنا على الخطأ، فإن الحقيقة هي لاتحجب الموجودات المحض. وهذا هو ما كان يضعه الفكر الإغريقي نصب عينيه، وعلى هذا النحو كان هذا الفكر يطأ الطريق التي يودّ العلم الحديث أن يشايعها إلى النهاية؛ أعني أن يُحدث تصويب المعرفة الذي من خلاله تُصان الموجودات في اللاتحجب.

وبمقابل هذا كله، يعتقد هيدغر أن اللاتحجب ليس مجدر طبيعة للموجودات بقدر ما تكون هذه الموجودات معروفة على نحو صحيح. فاللاتحجب، بمعنى بدائي، «يحدث»، وهذا الحدوث هو أول من يجعل من الممكن للموجودات أن تكون لامتحجبة ومعروفة بشكل صحيح. والتحجب الذي يطابق اللاتحجب البدائي هذا هو ليس خطأً، إنما هو بالأحرى ينتمي أصلاً إلى الوجود ذاته. والطبيعة التي تحبّ أن تحجب نفسها (كما يقول هيرقليطس)، لا تتميز فقط من جهة كونها قابلة

للمعرفة، بل من جهة وجودها. فهي ليست فقط انبثاقاً في الضوء، إنما هي بالقدر نفسه تستر نفسها في الظلمة. وهي ليست فقط تفتحاً في ضوء الشمس، إنما هي بالقدر نفسه ترسخ جذورها في أعماق الأرض. وهيدغر يتكلم عن «وضوح الوجود»، الذي يُمثل، أولاً، العالمَ الذي تُعرف فيه الموجودات بوصفها متحجبة في لاتحجبها. وبروز الكائنات في «الهناك da» الذي يُعدُّ المقوم الأساسي للدزاين يفترض مسبقاً، على نحو واضح، عالماً منفتحاً يحدث فيه الـ«هناك». ومع ذلك فمن الواضح أن هذا العالم لا يوجد من دون موجودات تجلي نفسها فيه، أي من دون أن يكون هناك مكان مفتوح يشغله الانفتاح. وهذه العلاقة هي بلاشك علاقة فريدة. ومع ذلك، فما يلفت النظر، إلى حد كبير، هو أن التحجب يظهر نفسه فقط في هذا التجلي الذاتي للموجودات من حيث هي «هناك». ومن دون شك، فإن المعرفة الصحيحة تكون ممكنة من خلال انفتاح هذا الـ«هناك». فالموجودات التي تبرز من اللاتحجب تحضر نفسها أمام ما يحفظها. وعلى الرغم من ذلك، فإن فعل الكشف، فعل السرقة، الذي بوساطته يُنتزع الشيء من التحجب، هو ليس فعلاً اعتباطياً. ففي الحقيقة أن كل ذلك يكون ممكناً فقط من خلال حقيقة أن التكشف والتحجب هما حدث واحد للوجود نفسه. وفهم هذه الحقيقة سوف يعيننا على فهم طبيعة العمل الفني. فمن الواضح أن هناك توتراً بين الانبثاق والاستتار اللذين يؤسسان وجود العمل نفسه. فقوة هذا التوتر هي التي تؤسس

شكل العمل، وتنتج التألق الذي من خلاله يصير العمل الفني أبهى من أيّ شيء آخر. فحقيقة العمل الفني لا تتشكل ببساطة بأن يعرضَ العملُ معناه صريحاً، بل تتشكل بوساطة قرار معناه وعمقه اللذين لا يمكن سبر غوريهما. لذلك فإن العمل الفني بطبيعته ذاتها هو صراع بين العالم والأرض، والانبثاق والاستتار.

ولكن ما يُعرض في العمل الفني يجب أن يؤسس ماهية الوجود ذاته. فالصراع القائم بين التكشف والتحجب لا يمثل حقيقة العمل الفني وحده، بل يمثل حقيقة كل موجود، فالحقيقة، مثَلُها مثَلُ اللاتحجب، هي دائماً هذا التقابل القائم بين التكشف والتحجب. فهما متصاحبان بالضرورة. وهذا يعني بجلاء أن الحقيقة ليست مجرد حضور موجود ما، يقف، إن صح التعبير، بمقابل تمثيله الصحيح. إن هذا التصور لموجود غير متحجب سوف يفترض سلفاً ذاتية الدزاين التي تمثل الموجودات. ولكن الموجودات لا تُعرَّف على نحو صائب من جهة وجودها إذا ما عُرِّفت بوصفها مجردَ موضوعات لتمثيل ممكن. فالحقيقة، بالأحرى، تنتمي إلى وجود الموجودات بذات القدر الذي تحتفظ فيه الموجودات بوجودها. والحقيقة، بوصفها لامتحجبة، تنطوي على توتر والتباس باطنيين. والوجود، كما يقول هيدغر، يحتوي على شيء يشبه «العدائية تجاه حضوره». وهذا الذي يقوله هيدغر يمكن لكل فرد أن يتثبت منه: فالشيء الموجود لا يعرض علينا فقط شكلاً خارجياً مألوفاً وقابلاً

للإدراك، بل هو ينطوي على عمق باطني مكتف بنفسه يدعوه هيدغر «انتصاب الشيء في ذاته». والتكشف التام للموجودات جميعاً، أي تشيؤها الكلي [بمعنى جعلها موضوعاً] (من خلال تمثيل يتصور الأشياء في حالاتها المثالية) سوف ينفي انتصاب الموجودات في ذاتها، ويقود إلى تسطيحها كلياً. وتشيؤ كهذا لن يمثل الموجودات التي تنتصب في وجودها. إنما هو بالأحرى لا يمثل غير فرصتنا السانحة لاستخدام الموجودات، وما سيظهر هو الإرادة التي تقبض على الأشياء وتهيمن عليها. أما في العمل الفني فنحن نجرب معارضة مطلقة لإرادة السيطرة هذه، لا بمعنى مقاومة صلبة لجرأة إرادتنا، التي تُصمم على استخدام الأشياء، ولكنها معارضة بمعنى القوة الفائقة والحادة لوجود يهجع في ذاته. وعليه يكون انغلاق العمل الفني وانسحابه الضامنين لأطروحة الشمولية لفلسفة هيدغر، وأعني بها: إن الكائنات تكبح نفسها بأن تقدم نفسها في انفتاح الحضور. وانتصاب العمل في ذاته يدل في الوقت نفسه على انتصاب الموجودات في ذاتها بشكل عام.

يكشف تحليل العمل الفني هذا منظورات توجهنا على طريق تفكير هيدغر. فمن خلال العمل الفني فقط كانت الطبيعة الأداتية للأداة، وفي التحليل الأخير شيئية الشيء، قادرة على إظهار نفسها. فالعلم الحديث الذي يعتمد التفكير الرياضي يؤدي إلى فقدان الأشياء، وحلّ انتصابها في ذاتها، الذي «يمكن أن لا

يجبر على فعل شيء ما»، أقول يحلها إلى العناصر المحسوبة في تصوراته وتعاقباته، أما العمل الفني فإنه هو الذي يصون الأشياء من الفقدان الكلي. وكما يلقي ريلكه الضوء شعرياً على براءة الشيء في غمرة التلاشي العام للشيئية وذلك بأن يعرضها للملاك[4]، كذلك المفكر يتأمل في فقدان الشيئية نفسه في حين يدرك في الوقت نفسه أن هذه الشيئية نفسها محفوظة في العمل الفني. وبأي حال، يفترض الحفظ مسبقاً أن ما هو محفوظ ما يزال موجوداً على نحو حقيقي. لذلك، تكون حقيقة الشيء نفسها مُضمرةً إذا كانت هذه الحقيقة ما زالت قادرة على الإثمار في العمل الفني. وهكذا تمثل مقالة هيدغر «ما الشيء؟» تقدماً ضرورياً على مساره الفكري[5]. فالشيء، الذي لم يحقق في ما مضى حتى مكانة الأداة لما يكون حاضراً أمامنا، إنما كان حاضراً أمامنا فقط من أجل أن يكون موضع ملاحظة وبحث، فإنه يُدرك الآن من حيث وجوده «الكامل» بالضبط كشيء لا يمكن أن يوضع من أجل الاستخدام.

---

(4) يشير غادامير إلى موضوع الملاك في قصيدة ريلكة مراثي دوينو. الترجمة الإنجليزية

(5) See Heidegger, Die Frage nach dem Ding; Zu Kants Lehre von den traszendentalen Grundsötzen (Tübingen: Max Niemeyer, 1962.) English translation: What Is a Thing? Trans. Barton and Deutsch (Chicago: Henry Regenery, 1967).

ونحن نستطيع، من زاوية النظر هذه، أن نتبين، مع ذلك، خطوة ضافية على هذا الطريق. فهيدغر يؤكد أن ماهية الفن هي عملية شعرنة[6]. وما يعنيه بهذا هو أن طبيعة الفن لا تتمثل في تحويل شيء كان قد تشكل من قبل، أو تتمثل في نَسخ شيء كان موجوداً من قبل. إنما الفن هو شروع من خلاله يبرز شيء ما بوصفه شيئاً حقيقياً. فماهية حدث الحقيقة الحاضرة في العمل الفني هي أنها «تكشف مكاناً مفتوحاً». ومع ذلك، فإن الشعر، بالمعنى العادي والمقيد للكلمة، يتميز بطبيعة لغوية داخلية تميزه عن جميع أشكال الفن الأخرى. فإذا كان الشروع الحقيقي،

(6) «أصبح الفن موضوعاً رئيساً في فكر هيدغر في عامي 1931 ـ 1932. وتأملاته حول ماهية الفن ليست ضرباً من ضروب علم الجمال ولا فلسفة الفن. فهيدغر المفكر يستجيب للقول، ويحاول أن يستدعيه، في لغة فكرية. فصار شعر فريدريك هولدرلين الخلاّق عماد فكر هيدغر، وفي كفاحهما المتقد حباً اكتسب فكر هيدغر قوة تعبيرية جديدة. إن الفن هو تفعيل الحقيقة. وبهذا المعنى، فإن الفن بأسره هو شعري ومواءمة للحقيقة. الشعر هو الإفصاح عن لاتحجب الموجودات، وإنارة للوجود الذي يحجب ذاته. فيشبك هذا النور إشعاعه بالعمل الفني وفيه. والجمال هو الطريقة التي تشع فيها الحقيقة اللامتحجبة. وصوت الشعر يدعو كل ما موجود ـ العالم والأشياء، الأرض والسماء، الآلهة والفانون ـ يدعوهم لأن يلتئموا في تصاحبهم الحيوي البسيط. فالشعر إذن تأسيس، وإعطاء، للاتحجب الوجود، وبهذا فهو أصل تاريخ أي شعب من الشعوب». عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**. (المترجمان)

والعنصر الفني الأصيل، في كل فن ـ حتى في فنّ العمارة وفي الفنون التشكيلية ـ يمكن أن يسمى [شيئاً] «شعرياً»، فإن الشروع الذي يحدث في قصيدة فعلية يوثق إلى طريق ما محدد سلفاً ولا يستطيع، ببساطة، أن يشرع شيئاً جديداً من ذاته، وهذا الطريق الذي أعدّ سلفاً هو اللغة. والشاعر يعتمد إلى حد كبير على اللغة المتأصلة فيه، ويستخدم لغة العمل الشعري الفني التي يمكن أن تصل فقط إلى أولئك المتضلعين باللغة نفسها. وبمعنى معين، فإن «الشعر» الذي يتخذه هيدغر رمزاً على الطبيعة الشروعية للإبداع الفني بأسره متعلق بالطبيعة الثانوية للحجر أو اللون أو النغمة أكثر مما هو مشروع للبناء والتشكيل من هذا الحجر أو اللون أو النغمة[7]. وفي الحقيقة تنقسم عملية الشعرنة على مجالين: الأول هو الشروع الذي كان قد حدث حيث تكون اللغة مهيمنة، والشروع الثاني يتيح للإبداع الشعري الجديد أن يبرز من الشروع الأول. غير أن أولوية اللغة ليست مجرد ملمح فريد للعمل الفني الشعري، بل تبدو أنها تسم

(7) يقول إنوود في معجم هيدغر: "إن الشعر، الفن اللغوي، سابق ومتقدم على الفنون الأخرى كالعمارة (البناء) والرسم والنحت (التشكيل)؛ لأن هذه الفنون تعمل في عالم كانت اللغة قد فتحته. ويعني هيدجر بذلك أن اللغة الإبداعية، اللغة التي تسمي الأشياء للمرة الأولى، بمقابل اللغة التي تستخدم لإيصال ما كشفه مسبقاً هي شعر بالمعنى الدقيق». (المترجمان)

الوجود الشيئي للأشياء ذاتها. فالعمل اللغوي هو شعر الوجود. والفكر، الذي يتصور الفن كله شعراً، ويُظهر أن العمل الفني هو لغة، إنما هو نفسه ما يزال في الطريق إلى اللغة.

الفصل العاشر

مارتن هيدغر
في عيد ميلاده الخامس والثمانين
(1974)

إن احتفال هيدغر بعيد ميلاده الخامس والثمانين لابدّ من أن يكون مفاجأة حقيقية لبعض الأجيال الجديدة. فالتفكير في هذا الرجل كان جزءاً من وعينا العام لعقود عدة. وعلى الرغم من التغيرات في أشياء كثيرة، بقي هيدغر حاضراً، دون أدنى شكّ، عبر جميع تقلبات القرن العشرين. كانت حال هيدغر ـ في الحقب التي بدا فيها مغالى فيه، وفي الحقب التي لم يكن فيها غيرَ شخصية مختلفة ـ كحال النجوم العظيمة التي تحدّد أدوار الزمان. وخلال الحقبة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى

مباشرة، بدأ الإحساس بتأثيرات مساعد هوسيرل الشاب هذا في فرايبورغ. وحينئذ تألقت هالة حوله.

ازداد تأثير هيدغر الأكاديمي بصورة كبيرة خلال السنوات الخمس التي قضاها في التعليم في ماربورغ، وفجأة برز للعيان في العالم في العام 1927 بكتابه **الوجود والزمان**. وبهذا الكتاب وحده صار مشهوراً عالمياً.

في تلك الأيام، في أوربا في العام 1914، حيث العلوم الطبيعية هي القادرة وحدها عادة على إثارة أصداء عالمية متلاحقة ـ ترد على البال أسماء أينشتاين وپلانك وهايزنبيرغ ـ وفي أحسن الأحوال كانت سمعة بعض اللاهوتيين مثل كارل بارث قد تخطّت حدود أوطانهم من خلال الكنيسة، كانت شهرة هيدغر الشاب العالمية الواسعة فريدة تماماً. وبعد سقوط الرايخ الثالث، عندما كانَ هيدغر ممنوعاً من مواصلة عمله أستاذاً في فرايبورغ جزاءَ تورّطه مع هتلر، بدأت رحلة عالمية حقيقية نحو توتناوبيرغ حيث قضّى هيدغر الشطر الأكبر من العام في كوخه، وهذا الكوخ هو بيت صغير وجِدُّ متواضع يقع في بلاك فورست (الغابة السوداء).

مثّل عقد الخمسينيات نقطة أساسية أخرى في حضور هيدغر، حتى لو كان نشاطه معلماً نادراً. وبوسعي أن أتذكر كيف أتى هيدغر إلى هايدلبيرغ لإلقاء محاضرة عن هولدرلين خلال هذه الحقبة، وكيف كانت ثمة مشكلة في ضبط الجمهور

المتوعِّد في قاعة المحاضرة الكبيرة في الجامعة الجديدة. وكثيراً ما كان يحدث ذلك كلما مَثُل هذا الرجل أمام الجمهور.

عندئذ، ومع التطور المتسارع للاقتصاد والبراعة التقنية، والازدهار والرفاهية، برزت طرق تفكير جديدة ورصينة بين الأكاديميين الشباب. وأصبحت التكنولوجيا والنقد الماركسي للأيديولوجيا القوى الثقافية الحاسمة، فتوارى هيدغر عن الـ«كلام الفارغ» الذي صوّره ذات يوم على نحو سلبي؛ وبقي متوارياً حتى آخر ظهور له في أيامنا هذه. فعلى نحو تدريجي، أعاد جيل جديد من الطلبة اكتشاف هيدغر كما لو كان فيلسوفاً كلاسيكياً منسياً.

فما السرّ في هذا الحضور الثابت؟ لم يعدم هيدغر أن يجد خصوماً، وهو له خصوم حتى اليوم. وقد توجّب عليه إبّان العشرينيات أن يعمل على مقاومة أشكال كثيرة جداً من التفكير الذاتي الأكاديمي. فلم يحظ بالاهتمام الشديد في السنوات العشر من العام 1935 إلى العام 1945، كما لم يكن الرأي العام في الحقبة الممتدة ممّا بعد الحرب وحتى هذه الأيام أقلَّ قسوة. فقد كانت هناك دعوات من قبيل تحطيم العقل (لوكاش)، ورطانة الموثوقية (أدورنو)، وهجر التفكير العقلاني من أجل أساطيرَ شبه شعرية، ومعركته الدون كيخوتية ضد المنطق، والفرار من الزمان إلى «الوجود»؛ ويمكن للمرء أن يزيد هذه القائمة من الهجمات والاتهامات. ولكن على الرغم من ذلك، عندما أعلنت

مؤسسة كلوسترمان للنشر عن خطة لطباعة سبعين مجلداً من أعماله، لم تكن هذه المؤسسة واثقة من استجابة الناس لذلك. ونادراً ما يمكن لعين إنسان لا يعرف شيئاً عن هيدغر أن تبقى تُجيل النظر فيه عندما تلتقي مصادفة بصورة هذا الكهل المعتزل؛ رجل يحدّق في ذاته، ويصغي إلى ذاته، ويتأمل ما وراء ذاته. وحينما يدّعي الناس أنهم «ضدّ» هيدغر، أو حتى أنهم «مؤيدون» له، فإنهم إنما يخدعون أنفسهم. فالمرء لا يستطيع أن يراوغ التفكير بهذه البساطة الشديدة.

فلماذا يكون الأمر على هذه الشاكلة؟ وكيف حدث؟ أستطيع أن أتذكر كيف سمعتُ باسمه أول مرة. حدث ذلك في ميونخ في العام 1921، وفي واحدة من الحلقات الدراسية لموريتز ييغر Moritz Geiger، ألقى طالب كلمة جِدُّ غريبة ومؤثرة مستخدماً تعبيرات لافتة. وفيما بعد، حينما سألتُ ييغر عمّا كان يتحدث عنه ذلك الطالب، أجاب عرَضاً: «أوه ذلك الطالب، إنه متهيدغر». والحال، ألَمْ أكنْ أنا أيضاً متهيدغراً بعد ذلك بمدة وجيزة؟ وبعد سنة من ذلك، أعطاني أستاذي پول ناتورپ مخطوطة لهيدغر بأربعين صفحة لكي أقرأها؛ وكانت مقدمة لبعض تأويلات أرسطو. وقد كان هذا الحدث بالنسبة لي صعقة كهربائية. وكنتُ قد خبرْتُ شيئاً من هذا القبيل حينما قرأت عَرَضاً، وأنا في سنّ الثامنة عشرة، أشعاراً لستيفان جيورجه Stefan George (الذي لم يكن اسمه معروفاً تماماً بالنسبة لي).

إن فهمي لتحليل هيدغر لل«الحالة التأويلية» إبّان تلك الحقبة لم يكن كافياً بالتأكيد بالنسبة لتأويل فلسفي لأرسطو. ولكن أرسطو اكتسب، في المقام الأول وبحسب هذا الفهم، أهمية عبر مناقشة كتابات لوثر في شبابه، ومناقشة غابريل بيل Gabriel Biel وبطرس لومباردوس Petrus Lombardus، ومناقشة القديس أوغسطين والقديس بولص، ثمّ برزت، في المقام الثاني، لغة رفيعة إلى أبعد حدّ، فقد كان الكلام يتمحور حول «من أجل كذا»، و«اعتماداً على كذا»، و«أن ندرك سلفاً كذا»، و«ندرك في أثناء كذا» ـ ذلك ما بقي في ذاكرتي حتى اليوم ـ أي أنها أُدركت مع الوقت. لم يكن هذا مجرد نشاط مدرسيّ أو حلّ مريح لمشكلة تاريخية. فقد فُرِضَ علينا أرسطو برمته، وفُتحتْ عيناي عندما كنتُ أتلقى درسي الأول في فرايبورغ.

نعم لقد كان الأمر كذلك: كانت عيناي مفتوحتين على اتساعهما. يحبّ الناس اليوم أن يقولوا عن هيدغر أن فكره يفتقر إلى دقة المفاهيم، وأنه صيغ في لغة شعرية غامضة. فكما أن لغة هيدغر كانت بعيدة عن «اللغة الإنجليزية» الغريبة «تقريباً» التي صار إليها أسلوب الفلسفة المعاصرة، فإنها بعيدة أيضاً عن الرمزية الرياضية واللعب بالمقولات وصيغ التعبير التي أستخدمها أنا في ماربورغ. عندما كان هيدغر يلقي محاضرته، كان المرء يستطيع أن يشاهد الأشياء التي تتحدث عنها المحاضرة ماثلة أمامه، كما لو أنه يقبض عليها بيديه. والشيء نفسه يمكن أن

يقال عن هوسيرل، رغم أن هناك صورة ملطَّفة جداً تقتصر على المجال الأكثر أساسية من الظاهراتية، حتى أن المصطلحات التي استخدمها لم تكن الجانب الظاهراتي الأخصب في لغته. فلم يكن من قبيل المصادفة أن فضّل هيدغر الشاب من جميع أعمال هوسيرل المبحث المنطقي السادس الذي طور فيه هوسيرل مفهوم «الحدس المقولي» categorial intuition[1]. واليوم يُعدّ هذا المبدأ مبدأ غير مقنع، وثمة اتجاه لاستبداله بالمنطق الحديث. بيد أن ممارسة هوسيرل، وكذلك ممارسة هيدغر، لا يمكن دحضها بسهولة. فهي كانت مواجهة فلسفية بلغة حية لا يمكن أن تستبدل بدقة الوسائل المنطقية التقنية.

في خريف العام 1923، سافر هيدغر إلى ماربورغ أستاذاً في مقتبل عمره. فدعى، لحفل توديعه، عدداً كبيراً من الأصدقاء، والزملاء، والطلبة إلى كوخه في الغابة السوداء لحفل صيفي.

---

(1) «طبقاً لنظرية المقولات، فإن المقولات هي نفسها تعطى لنا بذات الشكل الذي تعطى لنا فيه موضوعات الإدراك الحسي، رغم أن حصولنا عليها يعتمد على إدراكاتنا الحسية للموضوعات العينية. وبهذا، فإن مقولة الجوهر، أو بشكل أعم مقولة الوجود، هي شيء لدينا حدس عنه، رغم أنها من الواضح ليست شيئاً يمكن أن ندركه تجريبياً... إن هذه المقولات موجودة ضمناً في الطرق التي نعمل من خلالها على تركيب موضوعات الإدراك». عن كتاب Pierre Keller; Husserl and Heidegger on Human Experience, p.89. (المترجمان)

وفي ذاك المساء، حيث أُوقدَ جذعُ شجرة ضخم على قمة تل، حدثنا هيدغر بحديث أسرَ الجميع. استهل حديثه بالكلمات الآتية: «كنْ مستيقظاً مع نار الليل»، وأردف بكلمات استهلها: «الإغريق...». من المؤكد أن هذه الكلمات كانت تغمرها رومانسية دفق الشباب، ولكن الأمر يتعدى ذلك. إنه نزوع مفكر رأى الحاضر، والماضي، والمستقبل، والإغريق كلاً واحداً.

لا يمكن مسرحة وصول هيدغر إلى ماربورغ بإفراط، رغم أنه هو شخصياً لم يكن مهتماً بإحداث ضجة ما. ولاشك في أن ظهوره في قاعة الدرس كان مصحوباً إلى حد كبير بالثقة بالنفس لشخص عرف أنه سيكون ذا تأثير معين، ولكن جوهر شخصيته وتعاليمه يكمن في الطريقة التي يندمج بها في عمله وفي الطريقة التي بها تشرق أفكاره. فالمحاضرات تصبح، فجأة، شيئاً جديداً على نحو تام. فهي لم تعد آلة تدريسية لأستاذ جنّد كلَّ جهوده من أجل البحث والنشر.

إن الحوارات الذاتية العظيمة الصادرة عن النصوص فقدت صدارتها مع هيدغر. فما قدمه هيدغر كان أكثر من ذلك بكثير: كانت الذخيرة الكاملة لقوة ـ ويا لها من قوة بريئة ـ ثورة مفكر ودّ أن يروّع نفسه بتساؤلاته الأحدّ جذرية، والذي كان يتفجر شغفاً فكرياً نُقل إلى قاعة درسه، شغف ما كان بإمكان أي شيء أن يوقفه. فمن يستطيع أن ينسى السجالاتِ الغاضبةَ واللاذعةَ التي صوّر بها هيدغر على نحو ساخر المسائل الثقافية والتعليمية

في أيامه بعبارات من مثل: «الجنون في الجوار»، «الهُم»، «الثرثرة»، «كل هذا وبلا انتقاص»؛ أي وبهذا الانتقاص أيضاً. ومن يستطيع أن ينسى تهكمه عندما ناقش زملاءه ومعاصريه؟ ومن ممَّن حذا حذوه آنذاك يستطيع أن ينسى عاصفة تساؤلاته المثيرة التي طورها مبكراً في فصل دراسي من أجل أن يوقع نفسه تماماً في شرك التساؤل الثاني أو الثالث، ولكنه في نهاية الفصل يجمع معاً الغيوم الغامضة والداكنة للجمل، فينبعث منها الضوء، وتتركنا مصعوقين.

قال لي نيكولاي هارتمان، الذي استمع للمرة الأولى (والوحيدة) لإحدى محاضرات هيدغر ـ المحاضرة الأولى التي ألقاها هيدغر في ماربورغ ـ قال إنه لم ير من قبل مثل هذا الدخول الدرامي والفعال منذ هيرمان كوهين. فهما، هارتمان وهيدغر، كانا متناقضين إلى حد بعيد: فمن جهة هارتمان ذلك البلطيقي الهادئ، والمتحفظ الذي يبدو مثل سيد برجوازي، ومن جهة أخرى هيدغر الرجل الجبلي، الريفي، الصغير الجسم، ذو النظرة الغامضة، الذي يخترق مزاجُه المتمرد القيودَ المفروضة على أي حقل دراسي. ولقد رأيتهما مرة يلتقيان على سلالم جامعة ماربورغ. كان هارتمان متجهاً إلى محاضرته، مرتدياً كما العادة بنطالاً مقلماً، وسترة سوداء، وربطة عنق من طراز قديم، وكان هيدغر في طريقه بسترة التزلج. فتوقف هارتمان للحظة وسأل هيدغر: «هل أنت ذاهب لتلقي

محاضرتك بهذا الزي؟ فضحك هيدغر بسرور. فهو كان يعطي في ذلك المساء محاضرة عن التزلج، وهي محاضرة كانت بمثابة مدخل لفصل دراسي عن التزلج. وكانت الطريقة التي استهل بها محاضرته هيدغرية بصورة خالصة: «يستطيع المرء أن يتعلم التزلج فقط على المنحدرات ومن أجل المنحدرات». كانت هذه العبارة ضربة قاضية، سددت لكمة قوية للتوقعات السائدة، ولكنها في الوقت ذاته قدمت مفتتحاً لتوقعات جديدة. «أيّ شخصٍ يستطيع أن يؤديَ معي التفافة في التزلج سوف أصطحبه معي في كل رحلة».

لهيدغر، المتزلج منذ طفولته، جانب رياضي، فأصاب ذلك مدرسته بالعدوى. فلقد كنا ثاني أفضل فريق للكرة الطائرة في ماربورغ، ودائماً ما كنا نصل إلى المباريات النهائية، وكان هيدغر يلتحق بتدريبات الفريق طوال السنة، حتى وإن لم يكن أفضل منا كأفضليته علينا في أي شيء آخر.

من الطبيعي أنه لم يكن يرتدي دائماً سترة التزلج، غير أننا لم نشاهده أبداً بسترة سوداء. فهو كان يرتدي سترته الخاصة، التي كنا نسميها السترة الوجودية. وهي سترة صممها له الرسام أوتو أوبيلوهود من ذلك النوع الجديد من الستر الرجالية التي تشبه بغموضها زي فلاح. وبملبسه هذا كانت لهيدغر أبهة لباس فلاح متواضع في يوم الأحد.

كان هيدغر يبدأ يومه مبكراً، وفي الصباح الباكر كان يدرسنا

أرسطو أربع مرات في الأسبوع. كانت تلك المحاضرات تأويلات بارزة، ليس فقط بسبب قدرتها المناسبة على التوضيح، بل أيضاً بسبب المنظور الفلسفي الذي دشنته. وفي تلك المحاضرات كنا نواجه موضوعات بطريقة لم نعد نعرف هل هي موضوعات تخصّ هيدغر أم تخصّ أرسطو. ففهمنا آنذاك حقيقة تأويلية عميقة، وأنني دافعت عنها لاحقاً وسوغتها نظرياً.

كنا مجموعة صغيرة فخورة، نفخر بمعلمنا، فبدأت طرق عمله تدخل عقولنا. واليوم انظر في ما كان يحدث بالنسبة لأولئك الهيدغريين من المرتبة الثانية او الثالثة، أولئك الذين كانت قدراتهم الأكاديمية محدودة، أو أنهم لم يستمروا مطولاً في دراستهم. فلقد أثر فيهم هيدغر تأثير شراب مسكر. فنمت هذه العاصفة إلى درجات غدت فيها تساؤلات هيدغر الجذرية، والمعقدة على شفاه العديد من المقلدين، فأخذ المشهد طبيعة هزلية. وأعترف أني لم أحب، آنذاك، أن أكون زميلاً لهيدغر. فالطلبة الذين كانوا قد انتحلوا من السيد «كيف يسعل ويبصق» بدأوا في الظهور في كل مكان. ولقد عكر هؤلاء الشباب بعض الحلقات الدراسية بتلك «التساؤلات الجذرية»، والأكثر من ذلك هو أن استغراقهم في تلك التساؤلات أخفى تفاهتهم. فعندما عبر بعض الأساتذة عن ألمانيتهم المتهيدغرة الكابية، فلابد أنهم يذكروننا بذلك المشهد الذي وصفه أريستوفانس في إحدى مسرحياته الهزلية، حيث تمرد الشباب الأثيني بسبب من تعاليم

سقراط والسوفسطائيين. بيد أن المرء لا يستطيع أن يضع اللوم على سقراط لكونه جرف تلامذته، أو أن نحمله المسؤولية كون لا أحد من تابعيه تحرر من تعاليمه ليبحث في عمله الخاص، وكذلك الحال مع هيدغر فلا أحد يستطيع أن يحمله المسؤولية. ولكن مع ذلك أخذت الأحداث منعطفاً غريباً، فهيدغر الذي صاغ تعبير همّ التحرر لم يستطع ـ على الرغم من هذه الحرية، وليس بسببها ـ أن يوقف ضياع حرية العديدين. فالفراشات تخفّ نحو الضوء.

لقد لاحظنا هذا عندما كان هيدغر يكتب كتابه **الوجود والزمان**. فثمة ملاحظات عرضية قدمت سلفاً. وفي أحد الأيام، في حلقة دراسية عن شيلنغ، قرأ هيدغر علينا عبارة من شيلنغ: «إن **قلق** Angst الحياة يخرج الإنسان عن طوره»، وبعد ذلك توجه إلينا قائلاً: «أيها السادة أروني جملة واحدة من عمل هيغل بهذا العمق». من المعروف جيداً أن الأثر الأولي الذي تركه كتاب **الوجود والزمان** ـ لاسيما في اللاهوت ـ كان هو خلق احتكام وجودي إلى موتنا المتوعد، كان نداءً للأصالة. لعل المرء يسمع في هذه العبارة نغمة كيركغارد أكثر منها نغمة أرسطو. ولكن في كتابه عن كانط، الذي ظهر في العام 1929، لم يعد الحديث يجري عن «دزاين الموجود الإنساني»، بل أصبح فجأة عن «الحقيقة الإنسانية Da-sein التي ينطوي عليها الموجود الإنساني». فلم يعد بالإمكان تجاهل السؤال المتعلق بالوجود

هناك Da، وهو السؤال الذي التقطه هيدغر من مفهوم الحقيقة [الأليثيا] الإغريقي (اللاتحجب). لم يكن هذا إحياءً لأرسطو، إنما هو كلام مفكر لم يكن سلفه هيغل فقط، بل نيتشه أيضاً، مفكر عاد ليتفكر في البداية، في هيرقليطس وپارمنيدس؛ لأن التفاعل الأبدي بين الانكشاف والتحجب ولغز اللغة، التي يحدث فيها كل من الثرثرة و «تستر» الحقيقة، قد تبدى أمام ناظريه.

وهذا ما أدركه هيدغر عندما عاد إلى كوخه في فرايبورغ، في الغابة السوداء، فبدأ، كما كتب في إحدى رسائله لي، «يشعر بنشاط منتجعه المألوف القديم». وكتب «كل ذلك حدث لي بسرعة». فسمّى هذه الخبرة الفكرية بـ«المنعطف»، ليس بالمعنى اللاهوتي لمفهوم الهداية، إنما بالمعنى الذي عرفه هو؛ المنعطف هو منعطف طريق كما في الطرق الجبلية. وفي هذه الحالة، ليس المرء هو الذي يغير اتجاهه، إنما الطريق نفسها هي التي تنعطف في اتجاه مقابل، أي ترتقي. ولكن إلى أين ترتقي؟ ما من أحد يمكنه أن يجيب عن هذا السؤال بسهولة. والحقيقة أنه لمما له دلالة بالغة أن يعنون هيدغر أحد كتبه، وهو مجموعة مقالات، تحت عنوان **دروب الغابة**. فهذه الطرق لا تقود في النهاية إلى مكان ما، ورغم ذلك فإنها تشجع المرء على أن يتسلق إلى منطقة يجهلها آنئذ، أو أنها تجبره على تغيير الاتجاه. ولكن المرء، بأي حال، يظل في الذرى.

ليست عندي خبرة شخصية عن هيدغر في فترة فرايبورغ التي بدأت في العام 1933. ومع ذلك، فلقد كنت أرى عن بعد أن هيدغر كان يواصل شغفه الفكري بحماسة جديدة بعد فترته السياسية الفاصلة، فقاده هذا التفكير إلى ميادين جديدة غير مطروقة. وقد ظهرت له مقالة غريبة تماماً، في مجلة The Internal Reich، تتناول بعض الكلمات الأساسية في شعر هولدرلين. وفيها بدا هيدغر كما لو أنه ضمّخ فكره بكلمات هولدرلين الشعرية عن المقدس.

وبعد ذلك، وفي أحد الأيام من العام 1936، كنا نقصد فرانكفورت لكي نستمع إلى محاضرة هيدغر التي استمرت ثلاث ساعات، والتي تحمل عنوان «أصل العمل الفني». فكتب شتينبرغر، مراسل مجلة Frankfurter Zeitung تعليقا بعنوان «منظر طبيعي من دون بشر». إذ لابد من أن الصرامة المتحدية لهذه الرحلة الفكرية [أي محاضرة هيدغر] كانت غريبة على مراسل المجلة المعتاد على مشاهد الضجيج. وفي الواقع، كان من غير المألوف تماماً الاستماع إلى حديث عن الأرض والسماء، وعن الصراع الدائر بينهما، كما لو كان هذان المفهومان الفكريان مما يمكن التعامل معهما بذات الطريقة التي تعاملت بها الميتافزيقا التقليدية مع مفهومي المادة والشكل. فهل كانا استعارتين؟ وهل كانا مفهومين؟ وهل كانا تعبيرين فكريين؟ أم ربما كانا إعلاناً عن أسطورة وثنية جديدة؟ فبدا زرادشت

نيتشه، معلم العود الأبدي، نموذجَ هيدغر الجديد، وفي الواقع كرس هيدغر نفسَه، خلال تلك الفترة، لشرح نيتشه شرحاً مكثفاً. فظهر ذلك في كتاب ذي مجلدين عن نيتشه، وكان هذا الكتاب النظير الحقيقي لكتاب **الوجود والزمان**.

ولكن، لم يكن هذا الكتاب نيتشوياً، ولم يكن له أية علاقة بالانحراف الديني. فحتى إذا كانت هناك نغمات أخروية عرضية، وحتى إذا جرى الحديث عن «الإله» كما لو أنه صادر عن وحي؛ الإله الذي «من المحتمل أن يظهر فجأة»، فإن الكتاب كان عرضاً استقرائياً لفكر فلسفي ولم يكن كلمات نبي. كان الكتاب صراعاً مضنياً من أجل لغة فلسفية تكون قادرة على أن تذهب أبعد من هيغل ونيتشه لتحيي بدايات الفكر الإغريقي القديمة. وفي أحد الأيام خلال الحرب بدأ هيدغر، كما أذكر، يقرأ في كوخه مقالة عن نيتشه كان قد بدأ الاشتغال فيها. فتوقف فجأة، وضرب على الطاولة بعنف فاهتزت أقداح الشاي، وصرخ محبطاً وشاكاً: «أهذه لغة صينية!» فهيدغر كان قد سلك درباً لغوياً مسدوداً، كان يعاني من عجز في اللغة، كذلك العجز الذي يشعر به من يريد أن يقول شيئاً ما. فاقتضى منه ذلك قصارى جهده كي يصمد أمام هذا العجز، وأن لا يدع أي شيء طرحته الميتافيزيقا الأنطولوجية اللاهوتية Ontotheological[2]

(2) يشرح **المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر** هذا المصطلح بالشكل =

التقليدية وأبنيتها المفاهيمية يصرفه عن تساؤله المتعلق بالوجود. فكانت طاقة فكره العنيدة هي التي تخللت الجو عندما ألقى محاضرته سواء تلك المعنونة «البناء، والإقامة، والتفكير Building, Dwelling, and Thinking»، أو محاضرته المعنونة «الشيء» التي رقصت على وفق لازمة محيرة، أو شرح لقصيدة لتراكل أو نصّ لهولدرلين. وحتى أورتيغا يي غاسيه[3] قد تابع محاضراته هذه، مفتتناً برائد اللغة والفكر هذا.

ولاحقاً انغمس كلياً في الحياة الأكاديمية مرة أخرى. فتحدث عن «هيغل والإغريق» في مؤتمر في أكاديمية العلوم في هايدلبيرغ. وألقى محاضرة طويلة وصعبة عن «الهوية والاختلاف

= الآتي: «مادامت الميتافيزيقا تمثل الموجودات كموجودات، فإنها هي ذاتها حقيقة الموجودات من جهة شموليتها، ومن جهة الموجود الأعلى [الإله]. فهي [إذن] أنطولوجيا، العلم الذي يدرس وجود الموجودات بشكل عام، وهي اللاهوت، العلم الذي يدرس الموجود الأسمى الذي يتأسس فيه وجود جميع الموجودات. فالبنية الأنطولوجية اللاهوتية [الأنطولاهوتية] onto-theo-logical للميتافيزيقا هي ماهية الفلسفة. فالفلسفة أنطولاهوتية، وهذا هو السبب في بقاء الوجود منسياً في تاريخ الميتافيزيقا». (المترجمان)

(3) أورتيغا يي غاسييه (1883 ـ 1955) فيلسوف أسباني وأستاذ في جامعة مدريد. كتب في حقول التاريخ والسياسة وعلم الجمال ونقد الفنّ وتاريخ الفلسفة والميتافيزيقا والأخلاق. تلتقي أفكاره مع أفكار منظري علم الاجتماع مثل كارل مانهايم وإريك فروم. (المترجمان)

Identity and Difference» كجزء من احتفال سنوي يقام في جامعة فرايبورغ. وفي إحدى هذه المناسبات عقد حلقة دراسية بصحبة طلبة في سنه كتلك التي كان يعقدها في أيامه الخوالي. وتناولت الحلقة الدراسية جملة واحدة من هيغل هي: «إن حقيقة الوجود هي الماهية essence»(4) فكان هيدغر هنا هو حقاً هيدغر القديم كما عهدناه: هيدغر المأخوذ بتساؤلاته الخاصة وطريقته في التفكير، مختبراً في البداية الأساس بحذر لكي يتبين صلادته، منزعجاً عندما لا يستطيع الآخرون أن يروا المكان الذي اتخذه حصناً، وغير قادر على تقديم المساعدة باستثناء أن يثيرنا بانفعالاته. وغالباً ما كنتُ أجمعه بحلقة طلابي في هايدلبيرغ. وأحياناً، تتلو ذلك مناقشة؛ فالمرء تستغرقه الرحلة الفكرية، ولن يكون قادراً على تجنب الطريق. فأولئك الذين يمضون قدماً هم فقط من يعرف أن هناك طريقاً ما.

ولكن الأغلبية تفكر اليوم على نحو مختلف. فهم لم يعودوا يريدون المضيّ قدماً، بل هم بالأحرى يريدون أن يعرفوا سلفاً إلى أين هم ماضون، أو أنهم من دعاة الرأي القائل إن على المرء أن تكون لديه فكرة جيدة عن المكان الذي يقصده. وجل اهتمامهم بهيدغر ينصب على تصنيفه، كأن يصنفونه بأنه جزء

---

(4) يقول هيغل في كتابه الموسوعة الفلسفية: «الماهية لا توجد خارج مظهرها الوجودي، أو بمعزل عنه، أو خلفه، أو ما وراءه». عن Changes of Perception, by Christina Schües

من أزمة الرأسمالية الأخيرة. فيرونه فاراً من الزمان إلى الوجود، أو إلى نزعة حدسية لاعقلانية، متنكراً للمنطق الحديث. ربما كان المحدثون مخطئين بقدر ما أنهم ليس لديهم شيء ليصنفوه، ولا يعرفون حتى إن كان هناك شيء ليتجاوزوه نقدياً إن لم يكن هذا الفكر [فكر هيدغر] «موجوداً هناك da». فالمحدثون حين يتأملون في هذا الفكر بصورة أقل مما يتأملون في الفكر المعاصر، فإنهم يحجبون أنفسهم فعلياً عن كل تفكر في هذا الفكر. بيد أن هناك نقطتين لا أحد ينكرهما. أولاً؛ ما من أحد قبل هيدغر أجرى هذا النوع الضروري من استرجاع الماضي لتبين حلقة الوصل بين الفكر الإغريقي وتأسيس هذا الفكر للعلم الحديث، وإقامة الميتافيزيقا، هذا من جهة أولى، ومن الجهة الثانية، لتبين انعطاف مجرى التاريخ الإنساني نحو الحضارة التكنولوجية المعاصرة، والصراع الناجم عن ذلك من أجل السيطرة على الكرة الأرضية. وثانياً، ما من أحد قبل هيدغر جرُؤ على أن يخطو بعيداً جداً في الأساس المتصدع للمفاهيم غير المألوفة لكي يتيح لخبرات الثقافات الإنسانية الأخرى، الثقافات الآسيوية بوجه خاص، كي تظهر عن بعد، وتكشف نفسها للمرة الأولى كخبرات يمكن أن نجعلها خبرات تخصنا.

كان الشاعر پاول سيلان أحد الحجيج الكثر الذين قصدوا توتناوبيرغ، فتمخّض لقاؤه بهيدغر عن قصيدة. والقصيدة تستحقّ منّا شيئاً من النظر والتعليق: فبعد أن اضطُهد هذا الشاعر كونه

يهودياً ـ عاش في فرنسا ولكنه شاعر ألماني ـ غامر بهذه الزيارة المثيرة للقلق. ولابد من أنه وجد سُلواناً في البيئة الريفية الصغيرة، المنتعشة بماء دافق (يصاحبه «نرد نجمي في الأعالي»)، ولاقى الترحاب من هذا الرجل الريفي ذي النظرات المتوهجة. فسجل اسمه في سجل الزائرين شأن العديد ممن سبقوه، وحمل في قلبه سطراً من الأمل. وتمشى مع المفكر على المروج الخضر، وكانا يقفان فرادى مثل الأزهار («سحلب وسحلب»). وفيما بعد فقط، خلال رحلة عودته، صار واضحاً ما غمغم به هيدغر إليه ـ كانت ما تزال غمغمة هيدغر غير ناضجة بالنسبة له حينذاك ـ فبدأ پول سيلان الشاعر يفهم هذه الغمغمة. بدأ يفهم خطورة هذه الطريق الفكرية، الطريق التي يستطيع الآخرون («الشخص») أن يصغوا إليها من دون أن يكونوا قادرين على فهمها؛ وبدأ يفهم خطورة أن نطأ أرضاً تهتزّ؛ كما هو الحال في طريق من جذوع، إذ لا يمكن مواصلة السير عليها حتى النهاية. وإليكم القصيدة:

توتناوبيرغ

زهرات العُطاس، سُلوان العين،

جرعة من الينبوع،

ونرد نجمي في الأعالي،

في الكوخ،

السطر المكتوب في الكتاب
ـ أية أسماء كُتبت
قبل اسمي؟ ـ
السطر في هذا الكتاب،
كُتب اليوم عن أملٍ
لكلمةِ
مفكِّرٍ
آتيةٍ،
أملٍ في قلبي.
حقول في الغابة، متعرجة
سحلب وسحلب، فرادى
غير ناضجة، وفيما بعد، خلال الرحلة،
غدت ناضجة
إنه هو الذي يرحل بنا، الشخص،
الذي يصغي
إلى طريقٍ في المستنقع
طريقٍ من جذوع قلّما طُرق

طريقٍ رطبٍ جداً.



الفصل الحادي عشر

الطريق في المنعطف
(1979)

ينتسب عمل مارتن هيدغر الفلسفي إلى التاريخ بمعنى معين. ومعنى هذا أنه يتجاوز، الآن ولوقت طويل مضى، الموجة الأولى والثانية من تأثيره، وأنه اتخذ مكاناً راسخاً بين الأعمال الكلاسيكية في الفكر الفلسفي. تدلُّ هذه الحقيقة على أن كلّ عصر راهن يجب أن يحدد من جديد موقعه طبقاً لعمل هيدغر، أو موقفه منه. وسيتوجب على كلّ مفكر معاصر ساهم هو نفسه في تطوير سؤال هيدغر الفلسفي ونشره أن لا يحدد فقط موقع تفكير هيدغر في الفلسفة الراهنة، بل عليه أيضاً أن يحدد وجهة نظره منه. وهو لن يدّعي كذلك الحكم على الأهمية

التاريخية لمارتن هيدغر، بل على العكس سيكافح من أجل مواصلة المساهمة في حركة الفكر الذي استهلّتْه أسئلة هيدغر.

ومع ذلك، من المأمون القول إن الموقف الذي طوّره هيدغر يجب أن يتحدد من جانبيْن اثنين مختلفيْن كلياً: (1) من جانب دوره في الفلسفة الأكاديمية للقرن العشرين (لاسيما في مشهدها الألماني)، (2) ومن جانب تأثيره في الوعي العام لعصرنا وأهميته ضمن هذا العصر. وتتحدد مكانته أساساً بحقيقة أن هذين الجانبين، في حالة هيدغر، لا يمكن فصلهما عن بعضهما كما هو الأمر في حالة مفكرين كلاسيكيين كبار مثل كانط أوهيغل أو نيتشه.

قد يُصنَّف فكر هيدغر، ضمن الفلسفة الأكاديمية في عصرنا، بحسب اعترافه هو نفسه، جزءاً من الحركة الظاهراتية. وكل من له معرفة بتطور ظاهراتية هوسيرل التي يُنسب إليها هيدغر، يعرف أيضاً أن هذا يعني في الوقت نفسه نوعاً من التعيين بحسب الكانطية الجديدة السائدة آنذاك. ويجب أن لا تُفهَم هذه التوجهات بالمعنى الضيّق للمدارس الفلسفية. وذلك لأن فكر هيدغر، فيما يتعلق بالتوجهين كليهما، يقدّم نفسَه في مظهر نقدي لا جدال فيه.

كان هيدغر لسنوات مساعداً لمؤسس المدرسة الظاهراتية، وفيما بعد صار زميلاً له. لاريب في أنه قد تعلّم الشيءَ الكثير من فنّ الوصف البارع الذي امتاز به إدموند هوسيرل. أما جهده

الأول الكبير في عالم الفكر، أي كتاب **الوجود والزمان**، فقد قدّم نفسَه عملاً ظاهراتياً من حيث موضوعته ولغته (بل حتى من حيث مكان نشره). يتضمن تعبير «الظاهراتية» ـ بالطريقة التي استخدمها بها هوسيرل ـ إشارةً جدليةً إلى جميع الأبنية النظرية للفكر التي نشأت منها ضمن تقييدات نظام يتعذر الإلمام به. وقد برهنت قوة هوسيرل في الحدس الظاهراتي على نفسها بدقة في تأمل جميع الانحرافات التي كونت الفكر المعاصر ونقدها. كانت هذه هي الحال لاسيما في نقده المشهور للمذهب النفسي والمذهب الطبيعي. وعلى المرء أن يعترف أيضاً بأن عناية هوسيرل بالوصف كانت مقترنة بوعي منهاجي حقيقي. فلم تكن الظواهر التي نظر فيها مجموعة بسيطة من «المعطيات»، وإنما هي ترتبط بتحليله لقصدية الوعي. ويمكن تثبيت مفهوم الموضوع القصدي ـ أي الظاهرة المقصودة بحدّ ذاتها ـ بالعودة إلى الأفعال القصدية نفسها فقط.

حين سمّى هيدغر مفهوم الظاهراتية وشرحه في مقدمة عمله الأول، أمكن تقريباً قراءتها تنويعاً بسيطاً على برنامج هوسيرل المنهاجي. وعلى الرغم من ذلك، سُمعت نبرة جديدة استناداً إلى أن هيدغر، بتأكيد يبعث على المفارقة، لم يقدم مفهوم الظاهراتية من جهة «المعطى» الذي تُعنى به الظاهراتية عادة، بل من جهة «اللامعطى»؛ أي من جهة المخفي.

وعلى الرغم من أن هيدغر تجنب، في عرضه الأول

لفكره، أن ينتقد صراحةً برنامجَ هوسيرل الظاهراتي (وهو أمر حاول هيدغر صياغته لبعض الوقت في محاضراته)، فإن التمييز النقدي بين منطلقه الظاهراتي ومنطلق هوسيرل لا يمكن تجاهله في تطور كتاب **الوجود والزمان**. فلقد تبين أن هيدغر لم يفهم عبثاً (في القسم السابع من الوجود الزمان) فكرة الظاهراتية بموجب خفاء الظاهرة، وبوصفها كشفاً كان يجب انتزاعه من الخفاء.

وبموجب فكرته عن الظاهراتية، لم ينوِ هيدغر فقط أن يكشف عن اليقين الراسخ لانتصار المنهج الوصفي الذي شعر فيه الظاهراتي بتفوقه على البناءات النظرية للفلسفة المعاصرة. ففي الحقيقة، أن مفهوم «المخفي» الذي جرى تناوله هنا هو، إن جاز التعبير، متجذر على نحو أعمق. وحتى التحليل الكلاسيكي لعملية إدراك الشيء ـ الذي طوره هوسيرل، كشيء أساسي لفنه الظاهراتي الوصفي، إلى أدق شكل ممكن ـ يُنتقَدُ بأنه يضمر حكماً مسبقاً. وكان ذلك في الحقيقة إنجاز هيدغر الأول: فقد حول السياق التداولي أو الوظيفي الذي تُصادَف فيه الإدراكات الحسية والأحكام الإدراكية ضد البنية الوصفية لدى هوسيرل. فما فصّله في مفهوم «الجاهز للاستخدام» لم يكن، في الحقيقة، ذا بعد مهمٍّ في الحقل الموضوعاتي الواسع لمبحث هوسيرل في القصدية. إنما على العكس من ذلك، فالإدراك البسيط الذي يدرك شيئاً ما كشيء جاهز للاستخدام،

ويجعله حاضراً، إنما هو إدراك يتكشف عن أنه تجريد تأسس على حكم مسبق ودوغمائي، ذلك الحكم الذي يفيد أن الجاهز للاستخدام يجب أن يكتسب بينته الأساسية من خلال الحضور المحض أمام الوعي. وهيدغر الشاب، حين كان طالباً لهنريش ريكارت، كان قد تناول منطق الأحكام اللاشخصية، فكان هنا يسير على هدي الحافز الذي وصل إلى مستوى معين من الوضوح النظري. فكانت محصلة أطروحته للدكتوراه، التي كانت بمثابة صيحة لإطلاق النار، أن قاومت التحول المنطقي إلى حكم إسنادي، وأجبرت فقط على التحول إلى مخطط منطقي، الشيء الذي أحسّ به هيدغر لاحقاً كتأكيد لحدسه الأول القائل: في أساس المنطق برمته ثمة تقييد أنطولوجي.

وفي غضون ذلك، اكتسب هيدغر، بإعادته تأويل الميتافيزيقا وعلم الأخلاق ألأرسطيين بطريقة جديدة وفذّة، اكتسب الأدوات العقلية التي مكّنته من الكشف عن الأحكام الأنطولوجية المسبقة التي ما زالت تتخلل فكره، وفكر هوسيرل والكانطية المحدثة أيضاً. فلقد كانت تلك المبادئ الأنطولوجية ذات أثر فاعل في المفهوم السائد آنذاك عن الوعي، لاسيما الدور الأساسي الذي كان يتمتع به مفهوم الذاتية المتعالية. فإدراك هيدغر لحقيقة أن الذاتية كانت تحويلاً للجوهرانية، وتطويراً أنطولوجياً نهائياً لمفهومي الوجود والماهية الأرسطيين، كان لها أثرها على نقده ذي النغمة العملية لتحليل هوسيرل

للإدراك الحسي، بحيث أن هذا النقد أطاح بجميع المنظورات لاسيما أسس برنامج هوسيرل نفسها. وهيدغر عندما يتحدث عن «الدزاين» فإنه لم يستبدل فقط مفاهيم الذاتية، والوعي الذاتي، والأنا المتعالية بكلمة جديدة تتمتع بقوة صادمة بأن يرفع من مقام الأفق الزماني للوجود الإنساني، ذلك الوجود الذي يعرف نفسه بأنه وجود متناه، إلى مقام مفهوم فلسفي، إنما هو أيضاً تجاوز الفهم السائد في الميتافيزيقا الإغريقية للوجود. فلقد دلت المفاهيم الرئيسة للفلسفة الحديثة، مثل الوعي، الذات والموضوع، وكذلك المفاهيم المطابقة لها في الفكر التأملي، دلت هذه المفاهيم على أنها بناءات دوغمائية.

ومع ذلك، فهذا لا يعني أن وعي هوسيرل الظاهراتي لم يعمل على إحداث قطيعة مع دوغمائية التصورات التقليدية عن الوعي. فلقد كان هذا هو الهدف الأساسي لمفهوم القصدية؛ أي أن الوعي هو دائماً «وعي بشيء ما». كما أن مبدأ الوضوح الأساسي الذي لا يمكن أن يوفره غير مفهوم «أنا أفكر» [الكوجيتو الديكارتي] لم يمثل لهوسيرل باباً من أبواب الحرية. بل هو في الحقيقة حلَّ، في عملية تحليلية دقيقة استمرت طوال بحثه العلمي، المفهومَ الكانطي الأساسي عن الوحدة المتعالية للإدراك إلى تحليل تكويني لوعي الزمان الداخلي، ورسم، بعمل دؤوب، الطبيعة المتنامية لتكوّن الذات في «الأنا أفكر». وبالإصرار نفسه تقصى هوسيرل ـ انطلاقاً من قاعدة «البينذاتية»،

مأزق تكوين الأنا الآخر، والـ«نحن»، والكون ذي الجوهر الفرداني monadic [نسبة لمفهوم الجوهر الفرد، الموناد، عند ليبنز]. وكان ذلك على نحو خاص في عرضه لإشكالية عالم الحياة في دراساته المتعلقة بأزمة العلوم الأوروپية، فهذه الدراسات بينت أنه أراد مواجهة كل تحدٍّ يمكن أن ينبثق من زاوية نظر إشكالية التاريخ. ومع ذلك، ينبغي ملاحظة أن تحليلات هوسيرل المتعلقة بمشكلة عالم الحياة عُدت موجات مضادة لإصرار هيدغر النقدي على تاريخانية الدزاين.

وثمة شيء جدير بالملاحظة هو أن دفاع هوسيرل النقدي في معالجته للأزمة كان موجهاً في الوقت نفسه ضد هيدغر وشلر رغم أن هذين لا يلتقيان في هذه النقطة. فشلر لم يسائل مطلقاً البعد الماهوي بحد ذاته من منظور التاريخانية، كما فعل هيدغر في أنطولوجيا أساسية فُسِّرت على أنها تأويلية الوقائعية. إنما حاول شلر في الحقيقة أن يؤسس الظاهراتية في الميتافيزيقا. فليست الروح أو العقل هما اللذان يخبران «الواقع»، إنما هما الدافع أو الحافز، أو بكلمة أدق Gefühlsdrang، أي الكفاح أو الاندفاع نحو تطمين الحاجات الضرورية. إن الروح ذاتها، التي تحمل مظهر جوهر غير متحقق فعلياً، يجب أن تسلخ عن واقع الكفاح ذاته. فالظاهراتية لا أساس في ذاتها. وفي الحقيقة، كان هذا بالنسبة لهوسيرل ارتداداً عن فرضية أن على الفلسفة أن تكون علماً دقيقاً بقدر ما أن علم الواقع الفعلي لا يمكن أن

يكون دقيقاً بطبيعته. فرسالته عن أزمة العلوم عنيت أساساً بتوضيح «أنواع سوء الفهم» هذه. وفي أي حال، كان هوسيرل مقتنعاً بحقيقة أن كلاً من شلر وهيدغر لم يفهما، ببساطة، حتمية الاختزال المتعالي، والأساس النهائي لليقين القطعي للكوجيتو.

ولعلنا نستطيع توضيح التباين في هذا الصدد بالإشارة إلى أن هيدغر عدّ طريقة هوسيرل في البحث في الأحكام الأنطولوجية المسبقة التي يستند إليها التراث الميتافيزيقي مربكة على نحو ميؤوس منه. وفي نهاية الخمسينيات عندما كان هيدغر يلتقي طلبتي في هايدلبيرغ ويشارك في حلقة دراسية كنت أعطيها حول تحليل هوسيرل لوعي الزمان، سألَنا عن علاقة تحليل هوسيرل بكتابه **الوجود والزمان**، فرفض كل إجابة قدمت على تساؤله هذا؛ وكان جوابه أن لا علاقة لهذا التحليل بكتابه **الوجود والزمان.**

كان قوله هذا يستند إلى أساس حاسم من خلاله حرَّر هيدغر نفسَه من نمط المساءلة المتعالي؛ وهي حرية لم يكن قد حققها حتى في كتابه **الوجود والزمان.** ومع ذلك، على المرء أن يقرّ، عندما ينظر في مسيرة تطور هيدغر، أن نقطة انطلاقه من مفهوم «الوجود ـ في ـ العالم» وشرحه لسؤال الوجود في ضوء التحليل «المتعالي» للدزاين قد اتجهت حقاً وجهة مختلفة كلياً. فتحليل هوسيرل لوعي الزمان لم يعد يقنع هيدغر حتى وإن كان

الشوط الذي قطعه هوسيرل إلى أبعد مما وقف عنده برنتانو يكمن بالضبط في حقيقة أنه أدرك زمانية وعي الزمان ذاته. وفضلاً عن هذا، انقلب هوسيرل ضد نظرية وعي الزمان التي نظرت إلى الماضي والماضي المتدفق في الحاضر فقط من منظور الذاكرة، وبهذا فإنها تصورت الماضي كشيء يعاد من أجل الحاضر.

والشوط الذي قطعه هوسيرل إلى أبعد مما وقف عنده برنتانو يجد تعبيره في مفهوم «التذكر» [أو القدرة على التذكر أو الاحتفاظ]: أي الإمساك بإحكام الذي هو وظيفة أصلية للوعي الإدراكي الحاضر. وبأيّ حال، كانت مشكلة هيدغر أحدَّ جذرية. فكتاب **الوجود والزمان** لم يكن على الإطلاق، كما أشار أوسكار بيكر مرة، مجرد تفصيل لمشكلة على مستوى أرفع ضمن برنامج هوسيرل الظاهراتي. «فالعمل الأنثروپولوجي الفلسفي» الذي تضمنه كتاب **الوجود والزمان** (Sein und Zeit, first edition, p.17) قد وُضع في منزلة أدنى من منزلة السؤال البالغ العمق المتعلق بطبيعة الوجود. وهذا «الوجود» كيّفه هيدغر على وفق ما دعاه «الوجود ككل Being as a whole»، وأصرّ لاحقاً على أن هذا «الوجود» لا يمكن أن يقرأ بوضوح من زاوية الدزاين بوصفه «مكان فهم الوجود» (p.11, footonte b in Vol. 2 of the Collected Works).

وفي محاضرة في ماربورغ في صيف عام 1928 (Vol. 26,

(Collected Works صيغ الافتراض الآتي: «أن كلية ممكنة a possible totality لجميع الكائنات موجودة هناك». وحينئذ فقط يمكن أن يوجد وجود من خلال الفهم (p.199)[1]. وبأي حال، فإن الدزاين حالة نموذجية على نحو لا يمكن إنكاره، ولكن ليس بوصفه نموذجاً يمثل الوجود الذي حدده تفكيرنا، إنما بالأحرى بوصفه الموجود «الذي يكون على شاكلة كونه «هناك

---

(1) هذه نقطة بالغة الأهمية في فكر هيدغر تقتضي منا التوقف عندها. يقول هيدغر في كتابه **الوجود والزمان**: «تكون الموجودات موجودة باستقلال تام عن الخبرة التي من خلالها تتكشف هذه الموجودات، أي موجودة مستقلة عن المعرفة التي تكتشفها، وعن الإدراك الذي من خلاله يمكن التحقق من طبيعتها. ولكن الوجود «موجود» فقط في فهم هذه الموجودات التي ينتمي إليها الوجود مثل فهم الوجود». عن كتاب Michael Inwood; Heidgger: A Very Short Introduction, , p. 60-61. وبطبيعة الحال، لا يمكن تصنيف هيدغر، استناداً إلى هذا القول، مثالياً ذاتياً. فهيدغر يميز بين الوجود بحد ذاته والموجودات، هذا من جهة ومن الجهة الأخرى يرى هيدغر أن الأشياء لا تكتسب دلالتها إلا من حيث علاقتها بالإنسان، أو لنقل الدزاين. فمن خلال الفهم، ومن خلال وجود الدزاين تكون هناك أشياء نسميها جاهزة للاستخدام. بل حتى العالم نفسه، الذي يفهمه هيدغر فهماً خاصاً، يتشكل من خلال فهم الدزاين. وعلى هذا الوجه، الذي ربما يمكن أن يكون من بين وجوه أخرى، يمكن أن فهم عبارة هيدغر؛ «الدزاين أو الإنسان راعي الوجود». (المترجمان)

da». ومصطلح الوضوح نفسه يظهر هنا، وإن كان ما يزال يميزه منعطف أنثروپولوجي نحو الخصائص المميزة لتكشف الدزاين، ولكن بالمعنى الأنطولوجي «للبروز في انفتاح الهناك: أي الانوجاد» (Sein und Zeit, p. 177,footnote c). وحتى مصطلح «المنعطف» (الذي أصبح لاحقاً كلمة أساسية) يمكن أن نجده في العام 1928. فكان يستخدم للإشارة إلى «الأنطولوجيا ذاتها التي انتكست إلى دراسة موجودية ميتافيزيقية تكون قائمة فيها دائماً». وهنا مازال هيدغر يفكر، أيضاً، بموجب الوجود الإنساني أو الدزاين بقدر ما أن التغير الكامن الذي تخضع له الأنطولوجيا الأساسية كتحليل للدزاين (عندما يعتبر «تحليلاً زمانياً») يدعى «منعطفاً».

تقدم نسخة الملاحظات الهامشية التي وُجدت في كوخ هيدغر تأويلاً جديداً تماماً لوظيفة الوجود الإنساني النموذجية (Sein und Zeit, p.9, footnote c). فالوجود الإنساني نموذجي بمعنى «حدوث» الوجود الذي يلازمه. وهذا تغير واضح في التأويل. ولكن حتى هذه التأويلات المعدلة (ومن المؤكد أنها كذلك) لها حقيقتها. فهي تسلط الضوء على قصد هيدغر الغامض. ومن أجل إثارة سؤال الوجود كان الـ«هناك there» المؤسس للوجود الإنساني هو ذا الاهمية الأساسية، وليس أسبقية وجود الدزاين.

ثمة تساؤلات تأويلية مشابهة بخصوص نقاط نقدية أخرى

من برنامج هوسيرل. ففي الفصل الذي يعالج الوجود مع Mitsein (section 26 of Being and Time)[2] يعرف هذا التحليل كلياً بموجب التحديد النقدي ضد إشكالية مفهوم «البينذاتية» لدى هوسيرل. وفي الحقيقة فإن الحكم الأنطولوجي المسبق المهيمن الذي يحكم تفكيره موجود في وصفه للإدراك «المحض» بقدر ما هو موجود في معالجة هوسيرل لمشكلة البينذاتية. فهناك «حدس متعالي» من مستوى عال افترض فيه أنه يحيي الإدراك المحض للشيء في الأنا الآخر. ومن الواضح أن هيدغر يتبنى موقفاً هجومياً من هوسيرل عندما يتكلم، على العكس من وصف كهذا، عن «الوجود مع» بوصفه شرطاً قبلياً لكل وجود مع إنسان آخر، وعندما يدعي صراحة أصالة مساوية يقف فيها موقف الضد من مفهوم هوسيرل عن «أساس أخير» قارن (p. 131). ومفهوم «الوجود مع» لم يضَف لاحقاً إلى الدزاين كتكملة. فالدزاين هو دائماً، في الحقيقة، «وجود مع» بغضّ النظر عما إذا كان

(2) يقول **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**: «أدخل هيدغر هذا المصطلح عام 1925 ليعبر به عن الالتقاء الابتدائي مع الآخر في علاقته بالعالم أو في عمله في العالم برفقتي؛ أي وجوده مع. وفي كتاب **الوجود والزمان** يكون «الوجود مع» أحد الأحوال الوجودية الأصلية للموجود هناك [الدزاين]. ويشير هذا المفهوم، بوصفه دليلاً شكلياً، إلى تبادلية السلوك المشترك. فالآخرون موجودون معي دائماً، وأنا موجود معهم دائماً. (المترجمان)

الآخرون موجودين هناك أم غير موجودين، وبغضّ النظر عن عدم حاجتهم لي، أو عدم حاجتي لأيّ واحد منهم.

عندما يوصِّف هيدغر «الدزاين» و«الوجود مع» أحوالاً للوجود ـ في ـ العالم، ويعلن أن الهمَّ Care هو التكوين الأساسي للوجود ـ في ـ العالم، فإنه يواصل، من حيث بنية مجادلته، نمطاً من التفكير بموجب برهان متعال كان هوسيرل قد شارك الكانطيين المحدثين فيه. ومع ذلك، فإنه في الواقع لم يكن يهدف، في تحليله المتعالي للوجود الإنساني، إلى مجرد إضفاء العينية الحسية على الوعي المتعالي، أي استبدال الدزاين الوقائعي بأنا متعال وهمي. وتُظهر ذلك، على نحو غير مباشر، حقيقة أن هيدغر يوجه ظاهراتياً السؤال «من؟» هو الدزاين نحو الوجود «اليومي» المكبّل «بهمٍّ حذر» بالعالم، وبـ«الجاهز للاستخدام» وبـ«المعية» [مع الآخرين]. وفي هذا «السقوط»[3]

---

(3) السقوط، كما يقول **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**، هو حال وجودي للموجود في العالم. ففي الحياة اليومية لا يوجد «الموجود هناك» في حالة أصيلة لذاته، إنما يكون في حالة سقوط نحو العالم، و«الهُم they». وكونه لم يعد موجوداً لذاته، يستغرقه العالم من جهة همّه، ويفهم نفسه بموجب العالم ككيان طبيعي. وفي هذا السقوط نحو العالم تستغرق «الموجود هناك»، في الوقت نفسه، حالة من الفضول، وثرثرة «الهُم». فالموجود هناك من حيث وقائعيته يميل إلى التخلي عن الأصالة. أما الفضول فهو ميل الموجود هناك إلى أن يراقب ما ينتمي إلى حياته اليومية. ففي =

تظل ظاهرة «الوجود هناك» الحقيقية مخفية على الدوام، ويصدق ذلك على ذاتي نفسها. فالدزاين لا يواجه، ولم يواجه، في [ظاهرة] «الهُم they» شخصاً بعينه. ولا يجب أن يفهم من هذا الكلام فقط المنحى الهجومي، بمعنى النقد الثقافي لقرن من المسؤولية الفارغة من محتواها؛ فمن وراء هذا الكلام، في الحقيقة، كان هناك دافع نقدي يضع مفهوم الوعي ذاته موضع تساؤل. ولكن هذا الأمر تطلب إجراءاً فريداً وفذاً بما فيه الكفاية: فمن خلف هذا السقوط في عالم الهمِّ الحذر والآخرين الموسوسين solicitude[4]، تتم تجلية أصالة الدزاين، و«الهناك»

= الفضول لا يحاول الموجود هناك أن يراقب من أجل أن يفهم، إنما هو يراقب فقط من أجل المراقبة ذاتها. فالفضول يثب من شيء جديد إلى شيء جديد آخر، ولا يمكث بجانب الموجودات التي يواجهها. وبسبب من هذا الفضول، فإنه لا يمكث، إنه دائماً مشغول بكل ما يلهي. عندما يكون «الموجود هناك» فضولياً، فإنه لن يقطن أي مكان؛ إنه مأخوذ بالثرثرة، فتأخذ هذه بتلابيبه. (المترجمان).

(4) solicitude هو شكل من أشكال الهمّ الذي ينشغل بالآخر. فهو يحدد وجود الـ"هناك» مع الآخرين. ولكنه يتخذ شكلين متقابلين. فربما يستحوذ على المرء، فيسلبه همَّه الأصيل، فيأخذ بتلابيبه. فيصبح المرء تحت هيمنته، معتمداً عليه في كل شيء. أما الشكل الآخر، فإنه لا يثب في محل المرء، بل يواجهه وجهاً لوجه ليمنحه حرية أن يكون موجوداً بأصالة. وهذا الشكل الثاني يلائم الهمّ الأصيل، ويساعد المرء في أن يكون صريحاً مع نفسه. عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**. (المترجمان)

الذي يحجبه «العدم»، ويتم بلوغ ذلك من خلال توقع الموت.

صحيح أن هيدغر شدد دائماً على أن الوجود اليومي الذي يفهم نفسه بوصفه حذراً ووسوسة ينتمي إلى الدزاين بذات القدر الذي تنتمي إليه لحظة الذروة التي تسفر فيها إنيّة الدزاين عن نفسها خلال احتضاره، والتي تسفر فيها الطبيعة الأصيلة للزمانية (بمقابل لاأصالة الفهم العامي الدارج للزمان والخلود) عن نفسها كزمانية متناهية. ومع ذلك، فإن هيدغر، حتى في هذا المستوى من تطوره الفكري، فكر ملياً فيما لو سيكون كافياً مجرد قلب العلاقات الأساسية، أم أنه لا يوجد حتى في تأويل زماني للوجود بحد ذاته سوء تأويل خفي: «إن الفعل الأساسي الذي يؤسس الأنطولوجيا، أي يؤسس الفلسفة، هو تشيؤ الوجود [جعل الوجود موضوعاً]، أي تصور الوجود بمقتضى أفق قابليته على الإدراك، إنما هو أمر غير جدير بالثقة ...» (vol. 24, p. 459).

وهنا يمكن تلمس إشكالية تشيؤ الوجود، وهي الإشكالية التي قادت إلى «منعطف» هيدغر. يقول هيدغر، في نفس المكان الذي اقتبسنا منه، إن أفق القدرة على الفهم والإدراك يمكن أن يُختزل بقدر ما يكون التشيؤ ـ المرتبط بعملية جعل الوجود موضوعاً قابلاً للإدراك ـ «مقابلاً لعلاقات الموجودات اليومية». «والتصور نفسه يصبح بالضرورة تصورا موجودياً...» إن هذه العبارات المقتبسة من محاضرة ألقيت في العام 1927 تضفي نبرة

درامية على تعبير موجود في كتاب **الوجود والزمان** (Sein und Zeit, p. 233) يبدو أنه مثل تساؤل بلاغي: «... ويصبح موضع تساؤل... ما إذا كان تأويل أنطولوجي للدزاين ليس محكوماً عليه بالفشل بالضبط بسبب طريقة وجود هذا الموجود نفسه الذي صيِّر موضوعاً للإدراك».

كانت هذه المسألة إذن، مسألة بلاغية إلى حد بعيد. ولكن حين أسترجع الأحداث، وهذا أمر ممكن الآن فقط، أجد أن ثمة سؤالاً قد شغلني بإلحاح منذ ظهور كتاب **الوجود والزمان**، وهذا السؤال هو: هل كان إدخال مشكلة الموت في نسيج فكر كتاب **الوجود والزمان** مقنعاً فعلاً، ومتناسباً مع موضوع الكتاب؟ يزعم هيدغر، في مناقشته الأساسية، أن التأويل الأنطولوجي «للوجود في العالم» بوصفه هماً (وبوصفه من ثمّ وجوداً زمانياً) يتعين عليه أن يبين بوضوح «إمكانية الموجود الكامنة في أن يكون كلية للدزاين الذي يحمله إذا ما أراد أن يبلغ الثقة بالنفس. ولكن هذا الدزاين يصبح محدوداً بسبب تناهيه، وبسبب وجوده المتجه نحو نهاية، النهاية التي تحدث عند الموت. ولذلك توجب التأمل في الموت. ولكن هل هذا مقنع حقاً؟ أليس من الأكثر إقناعاً القول إن التناهي قائم في تركيب «الهمّ care» ذاته، وفي تأويله الزماني؟ والدزاين نفسه حين يشرع بنفسه نحو المستقبل، ألا يخبر «الماضي» باستمرار ممراً للزمان نفسه؟ وبقدر ما يستغرق الدزاين، باستمرار، في توقع الموت (وهذا

هو ما يعنيه هيدغر، وليس ذلك الذي يبدو لنا من خلال كلية، أو كليانية الدزاين) فإن خبرة الزمان ذاته هي التي تجابهنا بالتناهي الأساسي الذي يحكمنا ككل.

ويُلاحظ، مع ذلك، أن هيدغر واصل طريقه هذا، ولم يضع مرة أخرى إشكالية الموت في نقطة مركزية من تفكيره. وفي النسخة التي وجدت في كوخه، ترك هيدغر تلك الفقرات سليمة من دون تغيير، فقادته طريقه الفكرية هذه من أفق الدزاين الزماني، والتفكير في اللحظة الراهنة، إلى التحليل البنيوي لأبعاد الزمان. (انظر **الوجود والزمان**).

تشير الهوامش الأخيرة من كتاب **الوجود والزمان** إلى الاتجاه نفسه. فنجد هناك عبارة «مكان فهم الوجود»، وهي عبارة دالة على نحو خاص (Sein und Zeit, p. 11, footnote b). ويقصد هيدغر من هذه العبارة أن يوصل بين نقطة الانطلاق القديمة من الدزاين (حيث يكون فيها وجود الدزاين موضع مجازفة) وحركة الفكر الجديدة «للهناك there» التي يشكل فيها وجوده وضوحاً ما. وفي كلمة «مكان» يبرز هذا التشديد الأخير: فهذا المكان هو حدث، وليس موقع فعالية للدزاين.

تبدو البنية السجالية لكتاب **الوجود والزمان** أسيرة دافعين غير متوازنين تماماً. فمن جهة أولى هناك الإشارة الأنطولوجية إلى «تكشف» الدزاين، الذي يمثل أساس ومقدمة جميع الظواهر الموجودية الأخرى فيما يتعلق بفعالية الدزاين، وأساس التوتر

الداخلي بين أصالة الدزاين ولاأصالته. ومن الجهة الأخرى، يكون عرض أصالة الدزاين في حالة تعارض مع لاأصالته المتأصلة فيه موضع مجازفة في فكر هيدغر. ومع ذلك، فإن هذا الحكم لا يستعين وجودياً بفكر ياسپرز، إنما لغرض توضيح زمانية الوجود الحقيقية وأفق زمان هذا الوجود من حيث مداه الشمولي. ويتوحد هذان الدافعان في الفكر الأساسي الاستنتاجي الذي زود به هيدغر، آنذاك، سؤال الوجود المتعالي.

وبأي حال، فبالتضحية بالفهم المتعالي للذات، والتضحية بأفق الفهم، يفقد فكر هيدغر، من دون شك، طابعه الملحّ كذلك، الطابع الذي ظهرت به «فلسفة الوجود» أمام معاصريه. كان هيدغر قد شدد في **الوجود والزمان** على أن ميل الدزاين إلى السقوط، أي الانهماك في الهمّ الحذر بالعالم، هو ليس خطأ، أو نقصاناً، إنه شيء أساسي مثله مثل أصالة الدزاين. أما تعبيره الساحر «الاختلاف الأنطولوجي ontological difference»[5]، الذي اشتغل عليه هيدغر في حقبة ماربورغ، لا

(5) الاختلاف الأنطولوجي هو الاختلاف بين الوجود بحد ذاته ووجود الموجودات. فالوجود يختلف عن الموجود. والاختلاف الأنطولوجي لا يفصل فقط بين الوجود والموجودات، إنما يوحدها أيضاً. وهذه العملية يدعوها هيدغر المواءمة. فالوجود والموجودات من حيث اختلافهم يتصاحبان بوصفهم كلاً واحداً. عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**. (المترجمان)

يعني فقط الاختلاف الواضح بين الوجود والموجودات الذي يمثل ماهية الميتافيزيقا، بل توخى منه هيدغر، أيضاً، شيئاً ما آخرَ يمكن أن يدعى اختلافاً في الوجود ذاته، اختلاف يجد تعبيره الفكري في الصراع وتسوية هذا الصراع ضمن الميتافيزيقا.

ولم يقصد هيدغر، خلال سِنيِّه في ماربورغ، وقبل نشر **الوجود والزمان**، من الاختلاف الأنطولوجي (وهذه صيغة استخدمها على الدوام) أن يُفهَم كما لو أننا نحن من أقام هذا الاختلاف بين الوجود والموجودات(6). فهيدغر كان يعي جيداً منذ البداية حقيقة أن المخطط القبلي للكانطية المحدثة وللفصل الذي أقامه هوسيرل بين الماهية والواقعة هو مخطط غير ملائم لمحاولة رسم صورة نظرية وعلمية للفلسفة بمقابل المفاهيم

(6) يقول غادامير في كتابه **بداية الفلسفة** الذي ترجمناه إلى العربية وصدر في العام 2002: «وأنا ما زلت أتذكر بوضوح تام كيف طور هيدغر الشاب، في فرايبورغ، مفهومه عن الاختلاف الأنطولوجي بمعنى الاختلاف بين الوجود والموجودات. وفي يوم من الأيام كنت أنا وغيرهارد كروغر في بيت هيدغر، حيث تساءل أحدنا عن ماهية دلالة الاختلاف الأنطولوجي، وكيف ومتى يتعين على المرء أن يقيم مثل هذا الاختلاف. ولن أنسى ما حييت ردّ هيدغر: ماذا، إقامة اختلاف؟ وهل الاختلاف الأنطولوجي شيء يجب أن يقام؟ إن هذا محض سوء فهم. فالاختلاف الأنطولوجي ليس شيئاً يدشنه فكر الفيلسوف لكي يميز بين الوجود والموجودات». انظر غادامير، بداية الفلسفة، الترجمة العربية، ص187. (المترجمان)

الأساسية البدهية للعلوم الوضعية. أما الصيغة المتناقضة ظاهرياً «تأويلية الوقائعية» فهي تعبير بليغ عن هذا، كما أنه عكس للتحليل الوجودي في الوجود.

كان هيدغر على حق تماماً في معارضته لِمَنْ فهمَ كتاب **الوجود والزمان** طريقاً مسدوداً. فمن خلال التعرف على سؤال الوجود سيقودنا هذا الكتاب إلى الانفتاح. ومع ذلك فإنه كان مثل انفتاح في عالم جديد عندما استخدم هيدغر التعبير المفاجئ «الحقيقة الإنسانية التي تنطوي عليها الكائنات الإنسانية» في مؤلفه التالي **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** .أما المكان الذي يمكن أن يؤدي إليه هذا التعبير فهو أمر لم يكن بالمستطاع تبينه حتى في كتابه هذا عن كانط. ففي ملاحظة هامشية كتبها هيدغر في نسخة من كتابه عن كانط، وهي نسخة كان قد أرسلها لي بدل النسخة الأولى التي فقدتها، وكان ذلك قبل العام 1940، أقول كتب هيدغر ناقداً نفسه: «انتكست كلياً إلى زاوية السؤال المتعالي». ففكرة ميتافيزيقا المتناهي التي بلورها في هذا الكتاب (التي حاول أن يجد دعماً لها لدى كانط) قد استأنفت فكرة أساس متعال، وهي فكرة شبيهة بما طرحه في محاضرته الافتتاحية في فرايبورغ. وهذا بالتأكيد ليس مجرد توافق ولا مجرد فتور في فكر هيدغر. بل على العكس، فهو يعكس المشكلة الجدية المتعلقة بالوسائل التي تتيح لحافزه الفكري الجذري، المتجه نحو تقويض البناء المفاهيمي للميتافيزيقا، أن

يتوافق مع فكرة الفلسفة علماً دقيقاً. وفي ذلك الوقت كان هيدغر ما يزال يقبل بهذه الفكرة، الشيء الذي خيب أمل ياسپرز فيه، كما يقول ياسپرز في كتابه الذي نشره لاحقاً **ملاحظات عن هيدغر**. وكان ذلك سبب ما ذهب إليه هيدغر في تأويله الذاتي المتعالي في كتاب **الوجود والزمان**. فالفلسفة المتعالية يمكنها أن تفهم نفسها كعلم حتى وإن رفضت كل ميتافيزيقا قائمة على أساس أنها ميتافيزيقا دوغمائية. وعلى هذا النحو كانت الفلسفة المتعالية قادرة على أن تقدم للعلوم ذاتها حجة تستطيع من خلالها أن ترى نفسها [أي هذه الفلسفة] بيقين وريثاً حقيقياً للميتافيزيقا. وكان هذا الكلام يصدق على برنامج هوسيرل تماماً، أما بالنسبة لهيدغر فقد أصبح الأمر إشكالياً.

لقد وحّد كتاب **الوجود والزمان**، ببساطة لافتة للنظر، بين فهم الوجود كما ظهر في الميتافيزيقا (أعني في الفكر الإغريقي) ومفهوم الموضوعية العلمية الذي يمثل أساس الفهم الذاتي للعلوم الوضعية في العصر الحديث. فكلاهما فُسرا بأنهما من طبيعة «ما يحضر أمامنا»، وكان ذلك دعوى كتاب **الوجود والزمان** لإظهار الطبيعة الثانوية التي يتميز بها هذا الفهم للوجود. ولكن هذا يبين أنه بسبب تناهي وجود الدزاين وتاريخيته، وليس على الرغم من ذلك، فإن هذا الوجود يحرز طبيعته الأصيلة التي من خلالها يمكن في المقام الأول فهم أنواع الوجود الثانوية مثل «ما هو حاضر أمامنا»، أو «الموضوعية». ومثل هذه

الفعالية كانت فعالية تقويضية لأشكال الفكر في الميتافيزيقا الكلاسيكية. وعندما طرح هيدغر سؤال «ما الميتافيزيقا؟» استناداً إلى كتابه **الوجود والزمان**، فإن هذا السؤال لم يكن مساءلة للميتافيزيقا ذاتها بقدر ما هو إحياء لها، أو إعادة تأسيسها على أساس عميق.

نعرف جيداً أن طريقة هيدغر الفكرية في الثلاثينيات وبواكير الأربعينيات لم تظهر من خلال النشر، إنما من خلال تعليمه الأكاديمي، ومن خلال محاضرات خاصة. لقد عرف الجمهور الأدبي، وبشكل واسع، ما دعاه هيدغر بـ«المنعطف» عندما نشرت مقالته «رسالة في الإنسانوية» سنة 1946. والخطوات التي خطاها هيدغر في السنوات اللاحقة خلال الثلاثينيات ظهرت بشكل واضح في كتابه **دروب الغابة**. فأدرك كل شخص على نحو مباشر أن إطار المؤسسات العلمية والفهم الذاتي للفلسفة كعلم دقيق قد تم تجاوزها في هذا الكتاب. فلم يكن المرء بحاجة لأن يرى بأم عينه أن هيدغر يعيد من جديد إضرام سؤال الوجود عبر توظيف مفردات شعر هولدرلين، وكذلك عبر تأملاته القوية الغريبة. فالسؤال الذي توخاه كتاب **الوجود والزمان** قد مزق عنوة، نتيجة للحافز الأصلي، أطر العلم والميتافيزيقا.

كانت هناك، بالتأكيد، موضوعات جديدة أخذ فكر هيدغر ينصبّ عليها، وهي: العمل الفني، والشيء، واللغة. ومن الجلي أن التراث الميتافيزيقي لم تكن لديه مفاهيم تتناسب مع

المسائل الفكرية هذه. فطورت مقالته «أصل العمل الفني»، بإلحاح كبير، القصورَ المفاهيمي الذي يعاني منه ما يعرف بعلم الجمال. كما طرحت مشكلة «الشيء» أمام الفكر تحدياً جديداً لم تكن لا الفلسفة ولا العلم لديهما الوسائل القمينة بتناولها. فالخبرة عن «الشيء» كانت قد فقدت شرعيتها، منذ فترة طويلة، بالنسبة للفكر العلمي الحديث.

فما هو «الشيء» في عصر الإنتاج الصناعي والتكنولوجيا الشاملة؟ لقد فقد مفهوم «الشيء» بكوريته الفلسفية منذ فترة طويلة، أي منذ بداية العلم الطبيعي الحديث والدور النموذجي لآلية هذا العلم. وفي الفلسفة، أيضاً، استبدل مفهوم الشيء، على نحو مميز، بمفهومي الموضوع object، والمدرَك الحسي percept. ففي غضون ذلك كله لم يكن التغيير الذي طرأ تغييراً في شكل العلم، أو في الفهم التصوري للعالم فقط، إنما التغيير حدث في مظهر العالم نفسه الذي لم يفسح للشيء مجالاً معيناً. فحتى لو أتاح المرءُ للعمل الفني فرصة أن يستمر في وجوده في نوع من الميدان الوقائي للوعي الثقافي، في نوع من الخيال الشاعري، فإن اختفاء الشيء هو عملية لا يمكن صدها بحيث لا يمكن تجاهلها من قبل أي فكر سواء أكان تقدمياً أم رجعياً.

وهكذا كان التوسع الذي شهدته الميادين الجديدة (وليس صدى نغمات نقد ثقافي قديمة) هو الذي دفع بهيدغر إلى أن يوجه سؤاله عن الوجود بالضبط باتجاه شكل الحياة الذي نسميه

اليوم العصر التكنولوجي. لم يكن هيدغر يقصد من وراء ذلك أن يخلط الرقية الرومانسية عن الماضي المتلاشي بمهمة التفكير بـ«ما موجود». فهو كان جاداً تماماً، في كتابه **الوجود والزمان**، حينما منح لاأصالة الدزاين شرعية أساسية تكافئ أصالة الدزاين، حتى وإن بدا ذلك مثل تنكر ذاتي لولعه بالنقد الثقافي. والآن، وبمقابل ذلك، فإن «التفكير باتجاه نهاية» العصر الحديث، وتزايد حدة صعود تصور العالم تصوراً تكنولوجياً إلى مستوى القدر الحتمي الذي يحكم البشر، قد شكلا مستوى واحداً متماثلاً من الخبرة التي استقى منها سؤال الوجود عند هيدغر توجهَه. فلقد ظهرت عبارة «نسيان الوجود»، التي كان هيدغر قد وسم بها الميتافيزيقا، على أنها قدر العصر بأسره. وفي عصر العلوم الوضعية وتحولها إلى التكنولوجيا، يبلغ «نسيان الوجود» اكتماله الحاد. فالتكنولوجيا لا تتيح لأي شيء آخر سواها أن يكون ذا وجود أصيل في حيازة «المقدس». وبهذا فإن توجهاً جديداً يشهده فكر هيدغر بقدر ما حاول أن يتفكر في الانحجاب التامّ وغياب الوجود، وحضور هذا الغياب، أي الوجود نفسه. وبأي حال، فإن هذا بحدّ ذاته ليس نوعاً من التفكير الحسابي. فالمرء يخطئ إذا ما حاول أن يحسب، بناءً على نقطة انطلاق هيدغر، الممكنات التي يمكن، أو لا يمكن، أن تتحق في مستقبل الإنسانية.

فليس هناك على الاطلاق فكر حسابي يمكنه أن يفكر

بالفكر كما لو كان هذا الفكر جاهزاً للاستخدام أو للحساب. وفي هذه النقطة يكون هيدغر قريباً جداً من عبارة غوته: «ولدي، أنا لم أفعل ذلك ببراعة، فأنا لم أتفكر في الفكر أبداً». وفكر هيدغر، أيضاً، لم يكن تفكراً في الفكر. فهيدغر حينما يتفكر في التكنولوجيا وفي المنعطف فإنه لم يتفكر فعلياً في التكنولوجيا أو في المنعطف، إنما كان فكره مشاركة في الوجود ذاته، الوجود الذي ينتج عنه الفكر بحكم ضرورة داخلية متأصلة فيه. وهيدغر يدعو هذا الفكرَ «الأساسي»، ويتحدث أيضاً عن «التفكير في المابعد»، أو «التفكير ضد». وهذا النوع من التفكير لا يكون بمعنى الإمساك بشيء ما أو القبض عليه، إنما هو مثل «شروع» الوجود في تفكيرنا، حتى وإن كان فقط في شكل جذري من الغياب التام للوجود.

وليس ضرورياً أن نشدد هنا على أن المحاولات الفكرية هذه لا يمكنها أن تستخدم المصطلحات والمفاهيم التي من خلالها يمكن للفرد أن يستولي على الموضوعات، ويقبض عليها، ويخضعها. وبالنتيجة، فإن هذا الفكر [أي فكر هيدغر المضاد للفكر الحسابي] يقع في شراك فقدان اللغة مادام لا ينجز شيئاً ما، ولا يمتلك خزيناً من المصطلحات تتكفل بصيانة موضوع ما. وحتى الأقوال التي استخدمها هيدغر في موقفه الضدي من هذا الفكر الحسابي الذي يفكر في ممكنات المستقبل، أقول إن أقوال هيدغر هذه تحتفظ بنوع من الحكم

المسبق غير المناسب الذي يرافق العمليات التصورية. من الصحيح، على نحو أكيد، أن فعل التوقع الذي يأمل بشيء جديد، ومختلف، وإنقاذي، لا يتضمن حسابات حقيقية، ولا حتى حسابات مسبقة. وعندما يشير هيدغر إلى قدوم الوجود، ويزيد على ذلك بقوله «بشكل مفاجئ جداً، ومحتمل» (VuA, 180)، أو عندما يقول في المقابلة الشهيرة التي أجرتها معه مجلة **دير شبيغل**: «لن ينقذنا سوى الله»، فإن هذه التعبيرات هي تعبيرات ترفض نية الفكر الحسابي في معرفة المستقبل والهيمنة عليه أكثر مما هي قضايا حقيقية. فالوجود لا يمكن التحقق منه، أو التفكير فيه كشيء يمكن القبض عليه، أو كشيء يمكن بلوغه. وهذا هو السبب في كون هذه العبارات ليست تنبؤات. وهي ليست قضايا حقيقية تعبر عن فكره، ولا عن التفكير بـ«ما موجود». ويمكن أن نذهب إلى القول إنه من الصحيح أن التصور الذي تنطوي عليه هذه القضايا هو نفسه يصبح بالضرورة، حسب تعبير هيدغر، تصوراً موجودياً.

كيف يمكن، إذن، لفكر ضدي كهذا أن يحدث؟ وأنا لا أجد ضرورة لتأمل هذا السؤال، فعلى العكس يمكن مساءلة مقالات هيدغر. ما من شك في أن فكر هيدغر الذي يسري في تلك الأعمال القصيرة نسبياً التي اكتسبت طبيعة تساؤلية من خلال النقد المفاهيمي الميتافيزيقي والصياغة النظرية، أقول إن هيدغر يدافع عن توجهه الفكري في هذه الأعمال بإصرار مفرط.

ومع ذلك، فإنه بالكاد ينجز لغة مفاهيمية تنسجم مع زاوية المساءلة هذه، وتتناغم ذاتياً.

وعندما نظر هيدغر في ما أنجزه، وعندما عزم على كتابة مدخل لأعماله الكاملة التي أشرف عليها بنفسه، اختار شعاراً لهذه الأعمال وهو: «طرق، وليست أعمالاً». طرق يجب أن تُقطع ليخلفها المرء وراءه متقدماً إلى الأمام؛ فهي ليست شيئاً ثابتاً يستريح فيه المرء، أو يستطيع أن ينكفئ إليه. إن لغة هيدغر في مراحله المتأخرة تهشيم مطرد للتعبيرات المألوفة، وشحن للكلمات بقوة جديدة وأساسية تؤدي إلى انطلاقات متفجرة. فلغته لا تؤسس شيئاً ما، لذلك فإن كل التكرار الطقوسي في أسلوب هيدغر، وهذا أمر موجود غالباً بين مريديه، غير ملائم تماماً. والمرء، بأي حال، لا يستطيع أن يستبدل هذه اللغة ساعة يشاء. فهي، أساساً، مثل كلمات قصيدة غنائية، غير قابلة للترجمة، وتشترك مع القصيدة الغنائية بالقوة العاطفية التي تنطلق من الوحدة والترابط الكاملين بين شكل الصوت ووظيفة المعنى.

ومع ذلك، فإن لغة هيدغر ليست لغة شعرية، لأن لغة الشعر متناغمة دائماً مع النغمة الشعرية التي تتجسد فيها القصيدة. فلغة هيدغر تظل ـ حتى في بحثها المتلعثم عن الكلمة المناسبة ـ لغة فكرية. لغة تتجاوز نفسها باستمرار، وهي حوار جدلي يجيب على شيء ما تم التفكير فيه، أو تصوره، سلفاً.

ولنأخذ العبارة الآتية مثالاً:

"Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding."
"Only what smalls (or rounds) from the world, will ever become thing."

«إن ما يتصاغر (أو يتكور) من العالم هو فقط ما سيصير شيئاً في أيما وقت». إن هذه الجملة لا يمكن ترجمتها حتى إلى الألمانية![7] ففي نهاية طريق فكري طويل وقف بالضد من إقامة المساواة اللاتمييزية بين جميع الأشياء القاصية والدانية والماهية الحقيقة للشيء، فإن صغر smallness [das Geringe] الشيء يفهم، للحظة، بوصفه عملية، وحدوثاً، وحدثاً يعبر عنه الفعل geringen. وعلى الرغم من أن هذا الفعل غير موجود في اللغة الألمانية، فإنه يلمع إلى الفعل «ringlen يلتفّ»، والفعل «geringlet ملتف»، ويلمع إلى الحقل الثرّ من المعاني المحيطة بكلمات «يتحلق أو حلقة»، و«دائرة، أو يدور»، و«يطوق»، و«حول». ويُلمع، فضلاً عن ذلك، إلى دائرية العالم الكلية - كروية العالم - التي منها تُنتزعُ ضآلة الشيء، وفيها يكوّر [يدوّر] الشيء نفسه. إن نمط التفكير هذا يسلك الأخاديدَ التي يحفرها في اللغة». فاللغة، بأي حال، مثل حقل تنمو فيه بذور متنوعة.

وهنا نتذكر تأويل هيدغر لعبارة أنكسيمندر، التي وجد فيها

---

(7) ما يقصده غادامير هنا هو أن هيدغر يكتب جملته هذه بالألمانية، ومع ذلك يتعذر فهمها بالألمانية. وسيكون من المتعذر لنا ترجمتها إلى العربية بدقة، ولكننا سنفيد من شرح غادامير لها في تقريب المعنى إلى العربية. (المترجمان)

«البرهة (Weile) while»[8] التي تُعطى للموجودات عندما تخبرُ تكوّنَها. وبموازاة هذه السطور، فإن صغر الشيء هو «ما يتصاغر (أو يتكور) من العالم. بالتأكيد تُستخدم الكلمة das Geringe [صغر smallness] أولاً كاسم مشتق من صفة، ولكن عبر تكوين اسم من الصفة gering، فإن هذا يثير حركة كلية، بالضبط كما تثير ذلك الكلمات "Gemenge, Geschiebe, Getriebe". وبهذا، فإن هيدغر تجرأ في الأخير على تغيير هذه الكلمة إلى زمن الماضي الناقص للفعل. ويشبه هذا «Nichten، و Dingen، وSein» التي يكتبها هيدغر "Seyn"[9]. والكلمة "einmal" [أيما وقت ever]

(8) يقول إنوود في كتابه **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**: «كلمة Weile تعني في الأصل «سكون، استرخاء، توقف مؤقت»، ولكنها أصبحت تعني «برهة من الزمان»... ومن الكلمة Weile تتولد الكلمة weilen التي تعني «يبقى، يمكث، يكون في مكان ما»، وتتولد منها أيضاً الكلمة verweilen التي تعني «يبقى، يقيم، يتريث، يمضي بعض الوقت». وهيدغر، في فترة لاحقة، يلعب على هذه الكلمات وعلى ما يشابهها صوتياً، ولكن هذه الكلمات الشبيهة تدل من حيث أصولها دلالات مكانية، مثل «weit واسع»، و«Weite» سعة، ومدى واسع». كما أنه يستثمر الأصل الاشتقاقي للكلمة Langeweile التي تعني «السأم» أو «فترة طويلة». (المترجمان)

(9) في أعماله اللاحقة يكتب هيدغر الكلمة «الوجود Seyn» بدلاً من الكلمة Sein، قاصداً من وراء ذلك أن يميز على نحو حاد مفهومه للوجود عن المفهوم الذي تداولته الفلسفة. عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**، ص49. (المترجمان)

تدعم المعنى الماضي للفعل الصناعي gering، كما تفعل ذلك الكلمة المتقافية معها Ding [شيء]. ويمكن للمرء أن يتسمع من اللفظة الجديدة gering إلماعات إلى: "gerinnt" [يتخثر]، و"gerannt" [تخثر]، و"gelingt" [يتبع]، و"gelang" [تبع]، وبالإضافة إلى ذلك تنتمي إلى نفس الحقل الدلالي الكلمات الآتية: "geraten" [يتم]، و"geriet" [أتم]. وعلى هذا النحو، فإن الجملة الأخيرة من مقالة هيدغر «الشيء» تلخص ذلك كله على النحو الاتي: فقط حينما يلفّ العالم نفسَه حول الحلقة الدائرية لمركز، بصرف النظر عن صغره، فإنه يمكن في النهاية لشيء ما أن يكون.

ويمكن أن نتساءل عما إذا كان هذا القسر الذي يمارس على اللغة، وهذا الإبداع الجديد للكلمات، يحقق ما أُريدَ منه؛ أي أن يحقق التواصل، وأن يكون صريحاً، وأن يستقطب الفكر في الكلمة، وأن يستقطبنا في الكلمة التي تدور حول شيء يتمّ التفكير فيه على نحو شائع. إن الألفاظ الجديدة (هذا إن جاز وصفها هنا على هذا النحو، لأنها في الواقع إضافات لعلاقات دلالية جديدة إلى وحدات دلالية موجودة سلفاً) تحتاج إلى دعم، وهذا هو السبب الذي يؤهل الشعراء، بمساعدة الإيقاع، واللحن، والقافية من تحقيق إبداعات مدهشة من دون أن يترتب عليهم أي شيء. وبهذا الخصوص فإن الشاعرين الألمانيين ريلكه وپاول سيلان مثلان خصبان على ذلك. وهيدغر كان تجرأ

بشجاعة، في بواكيره، أن يفعل الشيء نفسه. فكان تعبيره: «إن [العالم] يتعولم (it is worlding (weltet»[10] أحد إبداعاته التي واجهتُها ولم أكن قد التقيت هيدغر بعد، ولم يكن هو نفسه قد نشره بعد. فهذا التعبير يصيب الهدف مثل وميض برق ينير ظلمة غائرة بعيداً: ظلمة البداية، والأصل، والزمن السحيق. ولقد وجد هيدغر كلمة تعبر عن الظلمة (وهي كلمة ليست جديدة، ولكنها تنتمي إلى مجال مختلف تماماً، إلى اللغة التي استخدمت لوصف الجو في شمال ألمانيا) حينما قال في وقت مبكر من العام 1922: «إن الحياة غامضة، ودائماً ما تتلفع بالضباب». وقصد من وراء ذلك، أن الحياة تتلفع بالضباب مرة

(10) يكتب عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية: «إن العالم [كما يفهمه هيدغر] ليس موجوداً من الموجودات، إنه ليس في الأشياء، بل هو في أفق الأشياء. وهو يدل بالأحرى على حال وجود للموجود، وهذه الحال أصيلة أصالة مطلقة. ذلك أن العالم ليس موجوداً أبداً، بل هو صائر دائماً، إنه يتحول Welt ist nie, sondern weltet (أو يتعولم weltet، أي يصير عالماً، على طريقة هيدغر في التعبير)». ويكتب إنوود في كتابه **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**: «إن هيدغر يقول في بعض الأحيان إن العالم يدوِّم whirls أو/و يتعولم worlds وهو يستخدم التعبير «العالم يتعولم It worlds» لينقل بهذا التعبير خبرتنا بالأداة في العالم المحيط بنا». انظر ص248 من معجم هيدغر. وواضح أن كلمة weltet تترجم في الكتاب الذي بين أيدينا إلى worlding، ويترجمها إنوود إلى worlds، وكلاهما تفيدان، هنا، المعنى نفسه. (المترجمان)

بعد مرة، ولا تمنح نظرة واضحة لأمد طويل .

إن الدعم الذي يبحث عنه هيدغر ليس خاصية دائمة تبديها الكلمة التي تنصهر في قصيدة ما. فالعديد من دعاماته تتعطل فورياً. وهنا تذكرني الكلمة "Entfernung" بالكلمة "Nöherung"[11] . وبأي حال، تقوم الدعامات في قنوات فكر هيدغر بدور موجه استقرائي. ويعبر هيدغر عن ذلك بالشكل الآتي: «يسلك الفكرُ الأخاديدَ التي يحفرها في اللغة». واللغة، كما قلت، مثل حقل تنمو فيه بذور متنوعة.

ولو سلمنا أن صور الكلام، واستعاراته، وحكاياته

---

(11) في الكلمة Entfernung نجد Ferne التي تعني «مسافة، بُعد»، والسابقة Ent تقوّي من هذا المعنى، ولكنها في حالات أخرى تقوم بعكس المعنى؛ فالفعل decken، على سبيل المثال، يعني «يغطي»، وحين نسبقه بالسابقة ent، كما في الفعل entdecken، يصبح المعنى «يعرّي، أو يكشف». والشيء نفسه يسري على الكلمة Entfernung، إذ يصبح معناها «إزالة البُعد» [أو يقرِّب]. وهيدجر حين يريد هذا المعنى الثاني يكتب الكلمة بالشكل الآتي: Ent-fernung. ويريد هيدجر من هذا أن يقول إن الشيء القريب منا جداً لا نستطيع معالجته؛ فهو بشكل ما بعيد عنا جداً. أما الكلمة Nöherung فهي تعني «يقرِّب». وهيدجر يستخدم الكلمة Ent-fernung، بدلاً من Nöherung ليقول من خلال ذلك إن «الدزاين عليه أن يبعد entfernen الأشياء إلى مسافة معينة... لكي يجعلها قريبة ent-fernen كفاية من أجل معالجتها». عن معجم هيدجر ص 5،4، 200. (المترجمان)

الرمزية، ووسائله التي هي دعامات تستخدم في مشايعة اتجاه فكر معين، فما من شيء سوف، أو يمكن، أن يحتفظ به إلى الأبد؛ فهي تبرز كما تبرز بالضبط الكلمات عندما يحتاج إليها المرء ليعبر عن شيء ما. فـ«القول» يعني «الإظهار»، والحفظ، والمواصلة، ولكن لا يحصل هذا إلا لأولئك الذي ينظرون حول أنفسهم.

وهذا هو السبب في كون العجز عن ترجمة هذه اللغة ليس نقصاناً، ولا حتى اعتراضاً على هذا النوع من الفكر الذي يعبر عن نفسه بهذه الطريقة. فحيثما تخفق الترجمة؛ أي ذلك الوهم في نقل الفكر بصورة حرة وغير مقيدة، يتغلغل التفكير. ونحن لا نعرف إلى أين يقودنا الفكر. فحينما نعتقد أننا نعرف، فنحن نعتقد فقط أننا نفكر. وما يستوقفنا، ولا نختاره، لن يكون «صموداً» أمام التحدي. إن الفكر يتحدانا، وعلينا أن نصمد أو نخفق. والصمود يعني أن نصمد بثبات، أن ننسجم، وأن نجيب، لا أن نتلاعب بالممكنات على الطريقة الحسابية.



الفصل الثاني عشر

الإغريق
(1979)

ثمة جوانب عديدة لمفكر من منزلة مارتن هيدغر تكشف عن أهميته، وتوضح مقدار تأثيره العظيم. فهناك الطريقة التي التقط فيها مفهوم الوجود الذي صاغه كيركغارد. وهناك تحليله لمفهوم القلق ومفهوم الوجود نحو الموت، فكان لهما تأثير بالغ العمق على اللاهوت البروتستانتي في العشرينيات، وتركا أثرهما أيضاً على تلقيه الأول لريلكه. وهناك «منعطفه» في الثلاثينيات نحو الشاعر الألماني هولدرلين، الذي تلقى منه هيدغر رسالة نبوئية. وهناك المحاولة الرائعة والمضادة من أجل تأويل نيتشه تأويلاً متسقاً، وهو تأويل جمع للمرة الأولى بين إرادة القوة

والعود الأبدي. وخلال الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، كان هناك تأويله للميتافيزيقا الغربية التي بلغت ذروتها في عصر التكنولوجيا الكونية بوصفها قَدَرَ نسيان الوجود؛ وبذلك قد يتراءى للمرء أن ثمة لاهوتاً سرياً لإله خفي يقبع في خلفية هذا الكلام. ولعل امرئ يود أن يماحك في تفصيلات تأويلات هيدغر، أو لعله لا يريد أن يلتفت إلى محاولة هيدغر تجاوز الميتافيزيقا، رافضاً ذلك على اعتبار أنها صلافة دنيوية، أو ربما اعتبرها، على العكس من ذلك، النفسَ الأخير؛ نعم النفس الأخير للعدمية. ولكن ليجادلْ المرء كيفما شاء، فإن أحداً لا ينكر أن ذلك التحدي الذي يمثله فكر هيدغر الجسور بالنسبة للفلسفة الأوربية خلال السنوات الخمسين الأخيرة هو تحدٍّ فريد. وفي وجه التأثير المثير لتفكير هيدغر، فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر الضرورة الداخلية التي تنطوي عليها طريقه الفكرية، حتى وإن بدا لبعضهم أنها الطريق الخطأ التي تقود إلى حقول تعجز اللغة فيها عن التعبير عن موضوعاتها.

وعلى الرغم من ذلك، فإن تباين هذه الجوانب موجود في أعمال هيدغر وتأثيره، ويضاف إلى ذلك أن وحدة الطريق التي سلكها ظاهرة في علاقته بالإغريق أكثر منها في أي مكان آخر. فلقد لعبت الفلسفة الإغريقية دوراً أساسياً في الفكر الألماني منذ أيام المثالية الألمانية فيما يتعلق بالتاريخ والمشكلات التاريخية. فهيجل وماركس، وفريدريك أدولف ترينديلينبيرغ Trendelenburg

وزيلر، ونيتشه ودلتاي هم أسماء في قائمة تشهد على ذلك، ويمكن أن نزيد على القائمة أسماء أخرى إذا ما أخذنا باعتبارنا علماء الفيلولوجيا الكلاسيكيين الكبار في مدرسة برلين.

بيد أن شيئاً جديداً بدأ مع هيدغر: فكان هناك سعي جديد نحو بدايات الإغريق، وكان هناك بحث نقدي جديد عني بهذه البدايات، وهو الذي قاد خطواته الشخصية المستقلة الأولى، ورافقه بعد ذلك حتى سنواته الأخيرة. وأي شخص يقرأ كتاب **الوجود والزمان** يمكنه التحقق من ذلك بكل بيسر مهما يكن المكان الذي يبدأ منه قراءته. ولكي يتبين المرءُ الحدَّ الذي بلغه حضور أرسطو في تفكير هيدغر في سنوات ماربورغ المبكرة، عليه أن ينظر في محاضرات هيدغر في تلك الحقبة. في العام 1922، وبعد أن أنهيت دراستي للدكتوراه، مرضتُ في ذات الوقت الذي عزمت فيه على الذهاب إلى فرايبورغ لدراسة أرسطو على يد هيدغر. فواساني هيدغر آنذاك بأن أخبرني بأن «تأويلاً ظاهراتياً شاملاً لأرسطو» سوف يظهر في المجلد القادم في واحدة من المجلات الحولية، فكتب لي: «إن الجزء الأول من هذا التأويل (يتألف من حوالي خمسين صفحة) يتناول كتب أرسطو الآتية: **الأخلاق النيقوماخية** A، **ومابعد الطبيعة** A.1.2.، **والطبيعة** A. 8؛ ويتناول الجزء الثاني (ويتألف هو أيضاً من خمسين صفحة) كتاب **الميتافيزيقا**، كتاب في **حركة الحيوان**، وكتاب **النفس**. وسيظهر الجزء الثالث لاحقاً. ومادامت الحولية

ستُنشَر لاحقاً، سوف أرسل لك نسخة منه». ولكن هذا التأويل لم ينشر. ولم يعرف سوى القليل من الأشخاص نسخة من المدخل لهذا التأويل، وكان تحليلاً للحالة التأويلية التي مثُل لنا فيها أرسطو. ولقد عرفت به أنا عن طريق ناتورپ. صارت هذه المخطوطة الجريئة والمثيرة السبب في تعيين هيدغر في جامعة ماربورغ، فكان التعيين السبب من وراء عدم ظهورها منشورة.

لقد واجه هيدغر مهمات جديدة وضخمة، وسلسلة محاضرات في فرايبورغ، وهذه المحاضرات قيد النشر الآن، وهي شهادة مؤثرة على الطريقة التي أديرت بها.

بوسع المرء أن يتوصل إلى فكرة أولية فقط من كتاب **الوجود والزمان** ومن محاضرات عن المنطق ـ أُلقيت خلال العامين 1925 ـ 1926 (Vol. 21 of the Collected Works, par. 13) ـ عن المقدار الذي أثّرت فيه تأويلات هيدغر لأرسطو في محاضرات ماربورغ. غير أن من سمع هيدغر خلال سنوات ماربورغ يحمل فكرة أفضل عن ذلك. لقد فُرض علينا أرسطو بطريقة فقدنا فيها مع مرور الزمان أية مسافة تبعدنا عنه، ولم يغب عنا أبداً أن هيدغر لم يكن يتماهى بأرسطو، إنما كان يهدف أساساً إلى تطوير برنامجه الخاص بمقابل الميتافيزيقا. وتكمن القيمة الأولية لهذه التأويلات المبكرة لأرسطو في قدرتها على إزالة الغشاء المدرسي [لفهم أرسطو]، وتمثل نموذجاً

«لصهر الآفاق» تأويلياً مما أتاح لأرسطو أن يبدو كما لو أنه يتكلم لغة معاصرة. فكان لمحاضرات هيدغر أثرها. وأنا نفسي تعلمت شيئاً أساسياً جداً عن «الفضائل العقلية dianoetic» من تأويله نص الكتاب السادس من عمل أرسطو **الأخلاق النيقوماخية**؛ فمفهوم الحكمة العملية والمفهوم الوثيق الصلة به الفهم الوجداني synesis هما ليسا غير الفضائل التأويلية ذاتها. وهنا في نقد أفلاطون، النقد الذي يبلور التمييز بين المهارة techne، والمعرفة النظرية epistime، والحكمة العملية، يخطو هيدغر خطوته الأولى الحاسمة بعيداً عن «الفلسفة علماً دقيقاً» [أي بعيداً عن مشروع هوسيرل]. ولم يكن أقل أهمية من ذلك أن هيدغر كان قادراً على التفكر في مقولتي ومفهومي الإمكان [الوجود بالقوة] والوجود الفعلي [الوجود بالفعل] معاً، وهذه الصلة بين المفهومين ظهرت في كتاب **الميتافيزيقا** لأرسطو. وقد رسم ڤالتر بروكر Walter Brocker حدود تلك الأفكار الهيدغرية المتعلقة بالصلة القائمة بين الحركة kinesis **واللوغوس** logos، وهناك أعمال أخرى قليلة لتابعين آخرين تنتمي إلى هذا الميدان كذلك. وهيدغر نفسه استخدم مخطوطاته القديمة عندما قدم حلقة دراسية عن كتاب أرسطو **الطبيعة**، الكتاب الأول، في فرايبورغ في العام 1940، وهو نص نشر للمرة الأولى في العام 1958 في Pensiero III.

إن جميع منشورات هيدغر اللاحقة، ابتداءً بمقالته عن

أنكسيمندر في كتابه **دروب الغابة**، لها الدرجة نفسها فيما يتصل بعلاقته بأرسطو. فدُفع هذا الانصهار في الدراسات المبكرة إلى نقطة التماهي. فرسالته عن مفهوم الطبيعة عند أرسطو حاولت بعزم حادّ أن تعيد خلق هذا المفهوم الأرسطي ووضعه بمقابل هجوم العلم المعاصر على مفهوم «الطبيعة». من الواضح أن هيدغر كان يستخدم دراساته المبكرة. ورغم أن رسالته هذه تطور المفهوم الأرسطي عن الطبيعة في ضوء بدايات الفكر الإغريقي، وتقف بعزم بوجه الصياغات اللاحقة، اللاتينية والمعاصرة، لمفهوم الطبيعة، إلا أنها مع ذلك لا يمكن أن تصنف كشيء ينسجم بدقة مع موضوعة تجاوز الميتافيزيقا اللاحقة.

ولكن يجب أن لا يفهم من ذلك أن ثمة قطيعة حدثت في تطور هيدغر الفلسفي. فهذه القضية تبدو لي، في الحقيقة، أنها تتعلق، إلى حد كبير، بالمنظور الذي نرى فيه هيدغر. فكون هيدغر ظل يستخدم دراساته المبكرة عن أرسطو، فقامت هذه الدراسات مقام الأساس لعمل نشر في العام 1958، إنما هو أمر يشير إلى حدّ كبير إلى عدم وجود انقطاع في فكره خلال ما يعرف بالمنعطف. فانشغاله بالإغريق كان، بالنسبة له، ذا أهمية عظيمة؛ وهذا ما ميزه عن جميع الظاهراتيين منذ وقت مبكر. (وأنا نفسي ذهبت إلى فرايبورغ في العام 1923 ليس من أجل ظاهراتية هوسيرل بقدر ما كنت أريد أن أتعلم من تأويلات هيدغر لأرسطو). فتأثر توجهه بالإغريق تأثراً قوياً بحيث أن

التصور المتعالي للذات في كتاب **الوجود والزمان** تأثر، بالمقارنة، تأثراً وقتياً بذلك.

وفي هذا الخصوص، لم يكن المنعطف الشهير انقطاعاً في فكر هيدغر، إنما كان، إلى حد كبير، تعبيراً عما واجهه هيدغر من عدم الملاءمة في تأويل الذات الذي فرضه هوسيرل بما له من تأثير قوي. حتى أن موضوعة تجاوز الميتافيزيقا، وقد سميت «موضوعة» لاحقاً، يجب التفكير فيها بوصفها نتيجة توجهه نحو البدايات الإغريقية.

كما رأى هيدغر، فيما بعد، الفكرَ الإغريقي ككل شيئاً يتمتع بالإبداع الأصيل. وعلى الرغم من أن سؤاله المتعلق بالوجود ظهر حتى في ذلك الوقت على أنه دائماً سؤال يتعلق بوجود الموجودات فقط، فإن هذا السؤال مع ذلك لم يكن قد سيق بعيداً عن الخبرة الأصيلة للـ«وجود هناك da» والحقيقة [الأليثيا] عبر «فرض الإرادة الرومانية» (دلتاي)، أو عبر «التوق المعاصر لمعرفة معترف بها» (محاضرات هيدغر في فرايبورغ في 1923).

فأي شيء يمكن أن يكون مفيداً للسؤال الهيدغري، الذي حاول أن يكسر الجانب المنطقي المحايث للوعي الذاتي المتعالي، غير الفكر الإغريقي؛ ذلك الفكر الذي شمل تساؤلات متنوعة عن البداية، والوجود و«العدم»، والواحد والتعدد، والذي كان قادراً أيضاً على أن يفكر في النفس،

واللوغوس، والعقل من دون أن يقع فريسة لأوهام المعرفة الذاتية والأولوية المنهاجية للوعي الذاتي. إن هذا الجهد التاريخي للتفكر في الإغريق وفي انتزاع طريقة الإغريق في التفكير من قبضة أعرافنا الفكرية الحديثة قد أسدى لحافز هيدغر في المساءلة والاستنطاق خدمة مميزة. فهو لم يحاول ببساطة أن يتجاوز ثنائية الذات والموضوع من خلال الاختزال الظاهراتي للوعي المحض، إنما هو بالأحرى طرح علىٰ حقل الاختزال القصدي، وعلى التعالق بين فعل الوعي القصدي noetic وموضوعه noematic السؤال الآتي: ما معنى «الوجود»؟ وجود الوعي، ووجود ما هو جاهز للاستخدام، ووجود ما هو حاضر أمامنا، ووجود الدزاين، ووجود الزمان.

لذلك فنحن لدينا هنا حالة فريدة. فهيدغر، بوصفه باحثاً استغرقته تساؤلاته الخاصة، كان قد بحث على الدوام عن مُحاور، وكان عليه أن يبتدع شركاء أقوياء. فكان هناك نيتشه مثلاً؛ إذ تتبع هيدغر المضامين الميتافيزيقية المتأصلة في فكر نيتشه، ومن ثم واجهها بنفسه كأكبر تحدٍّ له؛ أو هولدرلين شاعر الشعراء ـ لم يكن مفكراً مشغولاً بشؤون الفكر ـ الذي حثّ فكر هيدغر، ووعده بأن يخرج فكره إلى ما وراء الشراك التي تحيط بمفهوم الوعي الذاتي كما هو لدى المثالية الألمانية. غير أنه كان قد وجد منذ البداية شركاءه الحقيقيين؛ الإغريق. فهؤلاء قد استدعوا منه على الدوام أن يتفكر فيهم بطريقة أكثر إغريقية،

ومن ثم استدعوا منه أن يعيد تلخيص التساؤلات التي طرحها عليهم. إن هذا المفكر، الذي كان قد أحرز مكانة مرموقة نتيجة صياغته تأويلات قسرية، وغالباً ما نحى بنفاد صبر التاريخ جانباً عندما سمع، وأعاد اكتشاف، نفسه فقط في النصوص، ولكنه لم يستطع هنا أن يكون تاريخياً بما فيه الكفاية عندما حاول إعادة اكتشاف نفسه.

ما من شك في أن بدايات الفكر الإغريقي تلفها الظلمة، وبالتأكيد كانت ذاته هي التي تعرّف عليها لدى أنكسيمندر، وهيرقليطس، وپارمنيدس. ولكن هؤلاء لم يكونوا، في الواقع، مجرد بقايا مجموعة معاً؛ وهم لم يؤدوا ما تؤديه النصوص، فهم لم تكن لديهم أحاديث وأفكار كاملة. وبذلك، كان هيدغر يستخدم شذرات عندما حاول تشييد بنيانه الخاص، شذرات قلّبها تكراراً ومراراً، وركبها من جديد على وفق مخططه هو.

هناك بالتأكيد أفعال قسرية في استخدام هيدغر لنصوص فترة ما قبل سقراط، وهذه لن أدافع عنها. فهو مثلاً يمزق تعبير أنكسيمندر «العقاب والثواب العادلان». وفي حالة أشعار پارمنيدس، تجاهل هيدغر حقيقة أن «الشبيه» يمكن أن يستخدم فقط كمحمول، وما إلى ذلك. ولكن على الإجمال يتعين على المرء أن يقول عن قدرتنا على فهم الاقتباسات من فترة ما قبل سقراط، لاسيما كلمات هيرقليطس، إنها لا تختلف عن قدرة افلاطون وسقراط. ففي إحدى المناسبات أطلق سقراط التعليق

المشهور؛ إننا بحاجة إلى غوّاص لكي نفهم شذرات هيرقليطس. غير أن ما فهمه هيدغر كان شيئاً رائعاً. فهو شرع منهجياً في الطريق الصحيح بقدر ما استخدم النص الأرسطي نقطة انطلاق بحثه في بدايات ما قبل سقراط. فالنص الأرسطي هو في الواقع النص الباقي الوحيد الذي يحتوي على كل شيء. أما فكر المحاورات الأفلاطونية ـ وهو النص الفلسفي الأول الذي بحوزتنا ـ ظل عصياً على هذا الباحث الصبور على الرغم من كل الزخم الكامن في مواءماته.

ومثل تدفق ينبوع حار ـ هذا هو الوصف الذي أحبّ هيدغر استخدامه عندما غمرَ نفسه في أوراق أرسطو عديمة الشكل ـ تفتحت خبرات الإغريق الفكرية الأصيلة من تحليلات أرسطو المتينة، وأصبحت أمام نظرة هيدغر، تتحداه ببساطتها وآخريتها. لنفكر فيما كان يعنيه هذا الشاب، الذي كان قد تلقى تعليمه في تراث الأرسطية المدرسية، عندما أرهف سمعه للغة تلك البدايات. فهو لم يرَ في مفهوم الحقيقة [الأليثيا] لاتحجبَ الكلام ولااختفاءه، إنما الموجود ذاته هو الذي، أولاً وقبل كل شيء، عاين ذاته في وجوده الحقيقي، مثل ذهب خالص. وقد جرى التفكير في ذلك على الطريقة الإغريقية. وعلى هذا النحو دافع هيدغر، بحماسة صادقة، عن الموقع المميز للحقيقة في عمل أرسطو **الميتافيزيقا** ($\theta 10$) بوصفه اكتمالاً لتيار الفكر الذي تتضمنه الكتب الرئيسية من هذا العمل. ولم يتم ذلك من منظور

فلسفة الذاتية الموجودة في الفلسفة الألمانية، المنظور الذي لابد أنه كان قد جعل من هذا الفصل [أي الفصل المشار إليه من كتاب الميتافيزيقا] جذاباً لعيون الهيغليين، إنما تم من منظور كانت قد مسّته برفق خبرة الوجود، الشيء الذي أتاح لهيدغر أن يفكر في الوجود [أو الحقيقة] ضمن أفق الزمان. بإمكان المرء أن يتعلم من أفلاطون وأرسطو مباشرة أن الوجود حضور، وأن [الشيء] الحاضر دائماً هو جميع الموجودات تقريباً. وفيما سوى ذلك، لاحظ هيدغر ملاحظة فذة وهي أن كلمة «دائماً» هنا ليست ذات علاقة بالخلود، بل يجب التفكير فيها في ضوء حينية ما هو حاضر. ويمكن استنتاج ذلك من الاستخدام اللغوي: فعبارة «من يحكم ملكاً الآن» تشير إلى الملك الذي يحكم حالياً. ونحن نعرف جيداً أن هيدغر قد أدرك بشكل خاص أن الإغريق أنفسهم لم يفكروا في خبرة الوجود بوصفها حقيقة [أليثيا]، إنما هم بالأحرى فهموا الحقيقة [الأليثيا] بموجب التطابق بين الوجود والمظهر، بين الوجود والوهم (Met. ?23) الأشياء «الزائفة false» وكذلك الحديث «الزائف»، انظر (Zur Sache des Denkens, p. 77). ولكن ذلك لا يغير من حقيقة أن خبرة الوجود ذاتها، التي تفصح عن نفسها في عبارة ما، لا يمكن ان تُقاس من هذه العبارة، أو من الفكر الذي تحمله. فهيدغر يتحدث لاحقاً عن الحدث أو الوضوح الذي يجعل حضور الموجودات ممكناً في المقام الأول. وبالتأكيد لم

يتمّ التفكر في هذا على الطريقة الإغريقية، إنما تمّ عبر رسم اللامفكر فيه في الفكر الإغريقي. وكان هذا يصدق إلى حد بعيد على التحليل الأرسطي لمفهوم **الطبيعة**، بقدر ما تمت مقاربة السؤال المتعلق بالوجود في هذا التحليل ضمن أفق الزمان. وتشغل هذه الرسالة مكانة مركزية تقريباً في جهود هيدغر المتواصلة للتفكير مع الإغريق، وللتفكير في ما هو أبعد منهم بطريقة أكثر أصالة. وقد ضمت أعمال هيدغر الكاملة مجلدين يتناولان المحاضرات التي أُلقيت في فرايبورغ (Heraklit,vol. 55, Parmenides, vol. 54).

ولو فكرنا بالإغريق بطريقة شبه إغريقية، ألا يقود هذا التحدي إلى صعوبات تأويلية ميؤوس منها، خصوصاً إذا ما حاولنا ذلك مع واحد من نصوص أرسطو التعليمية [البيداغوجية] من مثل محاضراته عن الطبيعة؟ بالتأكيد لم يعد هذا النص ينتمي إلى المحاولات الأولية في أوقات مبكرة لتحويل الشعر الهومري والمفردات الصوفية إلى لغة مفاهيمية. ومن الممكن التكهن بأن هناك شيئاً غير مفكر فيه في تلك الاقتباسات من فترة ما قبل سقراط، غير أن استخدام الحجج والأحاديث قد تم دمجه في حقول المنطق والجدل بعد تلك الفترة، فظهرت مدرسة بيداغوجية جديدة، وهو أمر يشهد عليه النص الأرسطي نفسه. فهل من المسوغ تاريخياً، أوهل من الممكن التفكير إطلاقاً بما يقع خلف استخدام البيداغوجيا في

نصوص أرسطو؟ وألا تنتهي هذه المحاولة إلى مجرد طريقة مهجورة مصطنعة، مثل تلك التي نصادفها في بعض مساعي هيدغر الخطرة مع اللغة الألمانية؟

من الصحيح في كلا الحالين أن هيدغر استخدم القوة على نحو واع في محاولة لتهشيم الفهم المسبق للكلمات، وهو فهم يبدو لنا طبيعياً. ولكن هل هذه الطريق، في حالة أرسطو، مغلقة حتى الآن؟ فعندما لا يترجم هيدغر الكلمة الإغريقية arch إلى المبدأ principle، وإنما يترجمها إلى بداية، وسيطرة، وانطلاق، وما يقع تحت تصرف المرء، فإن ثمة تسويغاً لذلك بقدر ما تكون المسألة التي بين أيدينا هنا هي المدخل الاصطلاحي للكلمة من طرف أرسطو نفسه. فليس ثمة تثبيت اصطلاحي يمكن أن يقطع تقطيعاً كاملاً الروابط الدلالية لكلمة ما في الاستخدام الشائع. ولائحة المفاهيم في كتاب الميتافيزيقا تبين لنا إلى أي حد كان أرسطو هو نفسه يعي هذا جيداً. وفي الواقع، أن المرء يجد في الفصل الأول نفسه من تحليل أرسطو اللغوي تحليلاً ليس فقط للمعاني المتنوعة لكلمة بداية beginning، بل أيضاً للمعنى الخاص لكلمة من مثل «سيطرة» و «تنفيذ مهمة». ومن هذا نتعلم أن «المبدأ» لا يعني ببساطة نقطة انطلاق (نقطة انطلاق الوجود، أو الصيرورة، أو المعرفة بوجه خاص) يخلفها المرء وراءه، إنما يعني في الحقيقة [شيء] معاصر يتخلل ذلك كله. فوجود الطبيعة، التي تحتوي بداية الحركة في ذاتها، لا

تستهل فقط الحركات من داخلها (من دون أن تكون قد أثيرت)، إنما هي «تستطيع» أن تفعل ذلك. ولكن هذا يتضمن إمكانية أن تبقى ساكنة، الشيء الذي يعني أنها تسيطر على حركتها. وبناءً على ذلك، فإن للحيوان مسيِّره الخاص به، وللنبات «بدايته» في ذاته التي تتيح له المحافظة على حياته. ولذلك يجب الإقرار بالنفس النباتية. إن وجود كائن طبيعي هو «قدرته على الحركة». وهذا يتضمن الحركة والسكون كذلك.

والشيء نفسه يحدث في حالات أخرى، عندما يوظف أرسطو، مثلاً، استخداماً اصطلاحياً خاصاً لكلمة شائعة، أو عندما يبتدع، عبر تركيب مورفيمات معينة، كلمة جديدة مثل الوجود بالفعل energeia، و entelecheia. ومثل هذه التشكيلات الجديدة من الكلمات تكون قادرة حينئذ على أن تقود كلمات معروفة إلى المجال الأنطولوجي؛ هذا يحدث مثلاً مع الكلمة الإمكان [الوجود بالقوة] dynamis»، التي تعني «الاستطاعة أو القدرة»، عندما يعرفها أرسطو بمعنى عام على أنها تعني «بداية الحركة». وهيدغر يترجمها إلى كلمة «الملاءمة suitability»، غير أنه يجد ذلك أمراً بالغ الخطورة «لأننا لا نفكر بالإغريقية كفاية، ولا نفهم الغاية من الملاءمة. . . بوصفها طريقة في التحرك نحو مشهد تحقق فيه الملاءمة نفسَها عبر تقييد وطي ذاتها».

في هذا بالتأكيد ضرب من الغرابة، غرابة اللغة الصينية، ولكن السبب في ذلك هو أن شرحه يتضمن سلسلة كاملة من

الترجمات الأخرى التي كان هيدغر قد صاغها لكلمات من مثل الطبيعة physis، **واللوغوس** logos، والشكل [أو الماهية] eidos. وفي هذه الحالات يكون هيدغر على صواب. ومن الجلي أن المفهوم الأرسطي الجديد dynamis"» لا يمكن أن يُفهم ببساطة على أنه «إمكانية possibility»، بل في الحقيقة أن المعنى المألوف لكلمة dynamis، أي القدرة أو الاستطاعة، هو معنى يدل عليها. فالقدرة هي القدرة على الحركة motility، التي تنطوي عليها في ذاتها. وهذا يكتسب حسب الاستخدام الاصطلاحي الأرسطي معنى أونطولوجياً.

وشبيه بذلك حالة كلمة «الطبيعة physis» التي تعني البروز، والنشوء، والنمو. فنحن نتكلم عن نمو البذور، ونجد إشارة إلى ذلك في بداية تحليل أرسطو اللغوي (Δ4). ومن الواضح أن أرسطو كان يحسّ بترابط وثيق بين «النمو» وكلمة physis، ولعله ببهجة كان يتلفظ هذه الكلمة بأپسايلون upsilon لافت [أي بالحرف E في الأبجدية الإغريقية]. وهذا الأمر يصدق على كلمة eidos. وهنا أيضاً ليس بوسع أحد أن ينكر أن قوة الكلمة eidos، التي تحمل معنى «مرأى» و «مظهر»، لا تستنفدها الإحالة المنطقية على الشكل [أو الصورة الذهنية] species، بل إن المعنى «مرأى» موجود حتى عند أرسطو (كما عند أفلاطون، انظر محاورة السوفسطائي (Sophist, 253c3, d5). وهكذا لدينا في كتاب الطبيعة التعبير الآتي: *η στέρησις έ ίδος πως`εσιυ* «القصور

هو نوعاً ما شكل»[1].

بوسع المرء أن يمضي على هذا النحو إلى ما لانهاية في مسعى لتبيان أن التفكير بطريقة شبه إغريقية هو ليس تفكيراً مختلفاً إلى حد كبير كتفكير مع آخر؛ وهي طريقة في التفكير ترتدّ عن تفكيرنا، لأن تفكيرنا مركز على الموضوعية، وعلى التغلب على الطبيعة المقاومة للموضوع بيقين يميز أنفسنا. وهناك كلمتان فقط حوّلهما أرسطو إلى مفهومين، ويبدو أنهما دخلا تفكيرنا بقوة لا تقاوم. ومن هنا، يمكن لنظرة دلالية أن تسوغ أفعال هيدغر التحريفية.

إحدى هاتين الكلمتين هي metabole. وقد ترجمناها بشكل صحيح إلى معنى «تغير مفاجئ a sudden change»، وتستخدم هذه الكلمة فعلياً في الإغريقية ليس فقط لوصف حالة الجو، بل

---

(1) Physis, 193b-d19.

إن التعبير الإغريقي ἔ ἴδος πως يعني «نوعاً ما» شكل. وترجمة هيدغر غير مناسبة نوعا ما. يشعر المرء، عرضياً، بمقاومة مشروعة عندما يتحدث هيدغر عن الشكل المفضل فيما يتعلق بحالة المهارة techne (p. 141)، كما لو أن الأشكال يتم اختيارها بالطريقة التي اختار فيها هرقل الفضيلة عند مفترق الطرق، بدلاً من أن يكون هناك غرض معين يحدد مقاصدنا. ومن الواضح أن هذا أيضاً كان السبب من وراء افتراض أفلاطون أن الأشكال هي أشكال أشياء اصطناعية، وسماها مثالاً أو نموذجاً paradeigmata. وهنا لدينا حالة لم يفكر فيها هيدغر تفكيراً إغريقياً بما فيه الكفاية.

مع صروف القدر الإنساني. وتكتسب الكلمة عند أرسطو منزلة المصطلح. فهي تعبر عن البنية الشكلية لكلمة «حركة أو تغير kinesis» الموجودة في جميع أنماط الحركة. وقد نندهش لهذا، لأن الحركة المكانية، طبقاً لذلك، تبدو أنها تفقد استمراريتها الأساسية، وتبدو مثل تغير محض، أو تبدل في المكان. وبالنسبة لنا فإن تغيراً مفاجئاً هو المقابل لحركة كهذه. فالكلمة تدل ضمناً، أولاً وقبل كل شيء، على فقدان الاستقرار. فعندما نقول إن الجو تغير تغيراً مفاجئاً، فنحن لا نعني أن الجو السيء قد توقف، بل نعني بالأحرى أن الجو الجميل قد انتهى. وهذا واضح بذاته تقريباً في الفكر الإغريقي كذلك، فپارمنيدس قرر قراره على رأي أن الوجود ثابت بحيث أنه ردّه تقريباً إلى أسماء جوفاء عندما «يحمل الإنسان على محمل الحقيقة الصيرورةَ والزوال، الوجود واللاوجود، تبدل المكان وتغير اللون المشرق»[2]. ومن الواضح، أن ثمة تذمراً يندسّ في هذه العبارة حول عدم موثوقية، وعدم ثبات، الوجود. فعندما نتكلم عن حركة في المكان، أوتبدل، فإننا لا نفكر في التغير المفاجئ،

(2) Fr.B, 40ff (يشير رقم الشذرة إلى طبعة هيرمان ديلز المعنونة Die Fragmente der Vorskratiker [Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951] p. 238). ونص پارمنيدس لا يدع مجالاً للشك. فإذا كان اللون يدعى «مشرقا» فهذا يعني أن پارمنيدس جعل من زواله شيئاً ملحوظاً.

بل نفكر في المقام الأول بانتقال شيء إلى آخر. إذن، ما الذي يعنيه الفكر الأرسطي الذي يميز جميع أنواع الحركة ببنية تغير مفاجئ، أو توقف مفاجئ؟ وهنا يبدو هيدغر محقاً بشأن الإغريق عندما يشدد «أن في التغير المفاجئ شيئاً يظهر كان محجوباً وغائباً حتى الآن».

وهذا بالتأكيد لا يناقض تجربة تغير مفاجئ تُبدلُ ما كان ثابتاً ـ وهي فكرة كان قد ثار ضدها الفلاسفة الإيليون ـ ولكن التغير المفاجئ في تجربة كهذه هو من الواضح تجربة إيجابية عن الوجود، ولايدل ببساطة على فقدان للوجود. وهذا هو ما يميز الوجود مفهومياً في كتاب أرسطو **الطبيعة**. فالتغير المفاجئ الذي يحدث يُنظر إليه على أنه وجود. وهذا مفتتح يقود، إلى ما وراء الوجود الثابت عند پارمنيدس، إلى الأبعاد العميقة لأصول الوجود، التي يفكر فيها پارمنيدس نفسُه ملياً، وهذا هو ما يظهر في ابتكار أرسطو لمصطلح metabole (التغير، التبدل، إعادة التشكل). وكون الأشياء الطبيعية تحمل في ذواتها مبدأ التغير المفاجئ فذلك ميزة أونطولوجية إيجابية، وليس نقصاً في الوجود. وتتفق مع هذا الرأي استخدامات الكلمة metabole في فترة ما قبل أرسطو. فالموقع الذي يحدث فيه التغير المفاجئ يُذكر دائماً. ومن ثم، فإننا نصل إلى النتيجة الملزمة القائلة: إن كل شيء يعتمد على ما يبرز من هذا التغير المفاجئ، أي على ذلك الذي يؤدي إليه التغير المفاجئ. والتأييد التام لهذا موجود

في بنية البزوغ غير المقيد. فهناك لدينا في الواقع التغير المفاجئ من «العدم» إلى الوجود، وأرسطو يوصّف هذا التغير توصيفاً شكلياً بأنه التغيرالمفاجئ طبقاً لنقيضه. وعلى هذا النحو، فإن الحركة تتمتع، حسب عبارة هيدغر «كطريقة في الوجود، بخاصية البروز في الحضور [بخاصية الحضور]».

وأخيراً فربما كان الأمر مع كلمة «شكل morphe» مفاجئاً إلى حد بعيد. فبهذه الكلمة نسمع ببالغ الوضوح حركة يد الخزاف وهي تشتغل على مادة لينة بحيث أننا نفهم، من دون أن نعيد النظر، ملاحظة أرسطو: «وشكلها eidos (form) على وفق عقلها أو مفهومها logos»، أقول نفهم ذلك من منظورنا عبر إحالة على مصطلح المهارة techne. وأرسطو نفسه، في الواقع، يقدم مباشرة نظيراً لمفهوم المهارة وهو الطبيعة physis. فالطبيعة خلق ذاتي. وبموازاة ذلك يأتي هيدغر، الذي يعلمنا أن الخلق حتى بالنسبة لأرسطو لم يكن إنتاجاً. فإذا كان الشكل morphe بالنسبة لأرسطو طبيعياً physis أكثر منه مادة خام، فليس هناك إذن سوى مظهر لنظير المهارة.

وفي الحقيقة، فإن النشوء أو الانبثاق غير المقيد هو الذي يجعل، إلى حد بعيد، من الخاصية الشكلية morphe-character للطبيعة مرئية: «وعلاوة على ذلك، ينبثق [يولد] إنسان من إنسان آخر، ولكن السرير لا يصدر عنه سرير آخر» (أرسطو، كتاب **الطبيعة**، 1963b). وعلى هذا النحو يمكن أن نسوغ

لهيدغر تأويله عملية الإنتاج التقني، وهو تأويل يفيد بأن الشكل حتى في هذه الحالة هو «احتشاد ظاهري» وبذلك «تبرز عملية ملاءمة ما يمكن ملاءمته على نحو مرئي وتام». وكذلك الحال مع مفهوم المهارة، فالأمر هنا لا يتعلق بالإنتاج قدر تعلقه بالانبثاق والخلق، كما في عملية الانبثاق الذاتي الطبيعية، مثل انبثاق حبة القمح التي نزرعها في الأرض.

إن هذه الطريقة المفهومية في سبك مصطلح morphe يعززها فعليا إلى حد ما الاستعمال الطبيعي للكلمة. وأرسطو نفسه يقصر تقريباً استخدام الكلمة على الكائنات الحية التي ترسم أشكالها الخاصة. فالفعل «يشكل» يظهر للمرة الأولى في وقت متأخر تماماً. ويمكن أن نجد أبكر استخدام للكلمة morphe في **الأوديسا** Odyssey، حيث تستخدم لوصف تشكيل طبيعي وترتيب جيد، وجميع الاستخدامات اللغوية المألوفة اللاحقة تشابه هذا الاستخدام. فالشكل morphe هو ما يكافح شيء ما من أجل إتمامه، إنه «المظهر» الذي يقدم فيه الشيء نفسه، و«المظهر» هو الذي ينبثق. إن مظهر بنية تأويلية تقنية هو، بكل وضوح، مظهر زائف[3].

يكفينا هذا القدر من مناقشة الأبعاد الدلالية المرافقة

(3) وبالمقابل فإن الأمر مختلف مع مفهوم المادة hyle. فهو من دون شك مفهوم «تقني». والسبب في هذا بالضبط هو أن المادة ليست «وجوداً» بالمعنى الحقيقي، في حين أن الشكل كذلك.

للمفاهيم الأرسطية. فالدرس الذي تعلمناه واضح كفاية. لقد قصرنا عموماً عالم معاني المصطلحات الإغريقية التي استخدمها أرسطو على وظيفتها الاصطلاحية، وهذا ليس ناتجاً عن المسافة اللغوية التي تفصلنا عن اللغة الإغريقية المنطوقة، بقدر ما هو ناتج في الحقيقة عن التحديد التاريخي الفعال لفهمنا المسبق، الذي أثرت فيه بكثافة اللاتينية الرومانية والترجمات، المفيدة السائدة آنذاك، للمفاهيم الأرسطية. لقد أصبحنا غير قادرين تماماً على أن نفهم من الكلمة الألمانية Ursache [سبب، دافع] معنى «شيء، مادة»، وهي كلمة تعني بالفعل «سبب». فنحن قادرون أن نرى منها فقط وظيفتها كشيء يسبِّب، أو يُحدث. ويبدو أنه من التكلف بالنسبة لنا أن نتكلم عن العلل الأربعة عند أرسطو؛ إذ يبدولنا أن العلة الفاعلة فقط هي ما يمكن أن يدعى علة؛ أو ربما نودّ أن نبدي عدم رضا بصدد العلة الغائية، ولكننا لا نبدي ذلك بالتأكيد بصدد مفهومي الشكل والمادة؛ لأنهما ببساطة ليسا نوعين من أنواع «العلية».

فعندما نحاول التفكير في الإغريقية يتردد صدى زائف. صحيح أن المعرفة الواسعة والتثقيف التاريخي يمكّناننا بكل تأكيد من الإحساس بآخرية الإغريق، بيد أننا ببساطة غير قادرين على التفكير في شيء لا يطابق ما موجود في تفكيرنا الخاص. فالكلمات الفلسفية التصورية تصبح مغتربة عن نفسها لأن ليس لديها شيء لتقوله عن الكائنات، فتلج في حالة من القسر

الفكري. وهذا هو ما دعاه هيدغر لغة الميتافيزيقا. وقد ظهر ذلك أولاً في فكر أرسطو، والآن يسيطر على مجمل عالم مفاهيمنا. فمحاولات هيدغر التحريفية ضد هذه السيطرة هي ليست مجرد نتيجة عملية تصورية تاريخية دقيقة وحس تاريخي متنور، كما لو أن الماضي يهب نفسه لأي شخص. وبالتأكيد لم يكن مجرد الولع بالفكر الإغريقي «الأصيل» هو الذي دفع بفكره إلى ميدان الصراع. فهيدغر ابن القرن العشرين ـ القرن الذي منح «التاريخ» و «التاريخية» أهمية ما ـ المفعم بوعي تام بعدم ملاءمة المفاهيم الفلسفية التقليدية من أجل فهم الإيمان المسيحي، أقول إن هيدغر لم يكن ليقنعه أبداً الفهم التقليدي للميتافيزيقا. فمنحته العودة إلى أرسطو مفتاحاً أصيلاً لفك الألغاز. فكون «الطبيعة» تؤسس وجود هذا الكائن أو ذاك، وهو كائن لا يمكن إنكار مكافئه الأنطولوجي، فهذا لا يعني أن الكائنات الطبيعية فقط لها مثل هذا المكافئ الأنطولوجي، إنما يعني أن الوجود يجب أن يفكر فيه بحيث أن ما يتمتع بالقدرة على الحركة يجب أن يعتبر كائناً. إن الطبيعة ليست ما بعد الطبيعة، على الرغم من أن أعلى الموجودات، أي الإله، هو نفسه يجب أن يفكر فيه حائزاً على الحركة الأسمى. ويمكن أن نتعلم هذا من الترابطات المفهومية بين «الحركة» والمفاهيم الرئيسة "energia"، و "entelecheia". لقد أصبح فكرنا أكثر «تفتحاً» لتلقي بصائر هيدغر، لأننا تأثرنا تأثراً شديداً بالحديث عن نهاية الميتافيزيقا، وعن ظهور العصر

«الوضعي» ذي الطبيعة المنطقية. وتقدم لنا ميتافيزيقا القيمة عند نيتشه هذه النهاية الشديدة التطرف. ففي ذروة الحداثة، حيث يتبدد الوجود إلى صيرورة، وإلى العود الأبدي، فإن التساؤلات التي يمكن أن يطرحها نيتشه تشقّ طريقها إلى ما وراء الميتافيزيقا. وهذا الكلام يصدق على هيدغر على نحو خاص. فلقد تعرّف في الميتافيزيقا قَدَرَ عالمنا، القدرُ الذي تُوصلنا إليه سيطرة العلم على العالم، ويوصلنا إليه ذلك الانهيار الذي نهوي فيه. ولكن حينئذ لن يعود سؤال الوجود سؤالاً تاريخياً، إنما هو سؤال يُطرح على القدر نفسه. فهل ما زال «الوجود» محفوظاً لنا؟ إن الأجوبة المقدمة، التي هي قدرنا وتاريخنا في الأساس، يمكن أن تمنحنا الحرية كي نطرح السؤال مجدداً ـ وهي أسئلة يُراد لها أن تكون أجوبة عنه ـ وهذا يمثل طريقنا في التفلسف.

لعلّ من المدهش أن أحد نصوص أرسطو المتأخرة، أعني كتاب **الطبيعة**، يمكن أن يقدم لنا المساعدة بهذا الخصوص. ففي الحقيقة حاول أرسطو في هذا الكتاب أن يجدد ـ ضد نزعة أفلاطون الفيثاغورية ـ طريقة التفكير الأقدم، التي ترى الوجود قابلاً للحركة بدلاً من ذلك التناغم العددي الثابت. ولكن من المدهش أن نرى إلى ما يظهر من خلف التناقض الظاهري بين الطبيعة والمهارة techne عندما نتعلم أن نقرأ مع هيدغر. فمن المؤكد أن هذه مجرد أصداء متراجعة إلى الوراء، ولكن بالمقارنة يبدو أن فهمنا للطبيعة والروح، للمكان والحركة،

للمادة الطيعة، للشكل الثابت الأبدي، أقول يبدو فهمنا سطحياً جداً. فنحن نقدر بشكل أفضل على أن نفكر بـ«ما موجود» عندما نتعلم التفكير بالوجود بوصفه بزوغاً، يخلق نفسه بنفسه، ويعرض نفسه في أيما وقت ككائن موجود، ولكنه أيضاً لا يمكن أن يرتهن بمظهره. فالوجود ليس فقط إظهاراً لذاته، إنما هو أيضاً يحتفظ بذاته، ونرى ذلك بوضوح فيما يتعلق بالقابلية على الحركة. فالأمر الذي يتعين علينا أخذه في الاعتبار إن أردنا التغلب على جهل أفعالنا وتحطيمها للعالم، هو أمر وضح كتاب **الطبيعة** ملامحه العامة. فهيدغر يستعير كلمات هيرقليطيس التي يقول فيها إن الطبيعة معتادة على إخفاء نفسها، ويدرك بشكل صحيح أن التحدي لا يكمن في اختراق الطبيعة وتهشيم مقاومتها، بل التحدي هو بالضبط أن نقبل بالطبيعة كما هي في ذاتها مهما كان القدْر الذي تكشفه من نفسها. إن هذا التفكير لم يعد، بالتأكيد، إغريقياً، فليست الطبيعة فقط فكر فيها على هذا النحو، بل الوجود ـ الوجود أولاً وقبل كل شيء ـ فكر فيه بوصفه حقيقة [أليثيا]، ووضوحاً، وبوصفه ذلك الشيء الذي يظهر قبل جميع الموجودات الظاهرة، ومع ذلك يظل مخفياً وراءها. ولكن خبرات هيدغر الفكرية الجريئة علمتنا رغم ذلك أن نفكر بالإغريق بطريقة شبه إغريقية على نحو أكبر.

الفصل الثالث عشر

تاريخ الفلسفة
(1981)

عُدَّ تاريخ الفلسفة، ضمن التقليد الفلسفي الألماني، جزءاً أساسياً من الفلسفة النظرية ذاتها منذ شليرماخر وهيغل. فمن الضروري إذن أن نضع ذلك في اعتبارنا عندما نتناول موضوع «هيدغر وتاريخ الفلسفة»، بما يعني أن التساؤل الذي يطرح يجب أن يأخذ الشكل الآتي: ما جوانب التوجه الأساسي ـ تلك التي كان لها النفوذ في الفلسفة الألمانية منذ هيغل ـ التي يمكن أن تكون موجودة في فكر هيدغر؟ والخلفية التي تؤطر هذا السؤال واضحة؛ فلقد خلقها بزوغ وعي تاريخي. فتراث الرومانسية الألمانية كان، منذ ظهوره، يمثل مشكلة التاريخ التي

لم تؤثر في البحث التاريخي العام فقط، بل أثرت حتى في توجه الفلسفة النظرية أيضاً. فقبل الرومانسية لم يكن هناك تاريخ للفلسفة بالمعنى الأساسي الذي نستخدم فيه هذا المصطلح هنا. فكل ما كان موجوداً هو مجرد معرفة تتبع نموذج التسلسل الزمني؛ وهو نموذج هيمنت عليه الافتراضات المسبقة الدوغمائية والمحددة، غير أنها لم تقم بمهمة تثبيت الأسس الفلسفية. وبالطبع، كانت عملية جمع الأقوال doxography التي درج عليها أرسطو حالة مختلفة تماماً؛ فهو قد بناها ضمن محاضراته التعليمية لأغراض تعليمية تماماً، وهو أمرٌ مختلف إلى أن صارت فرعاً متميزاً كلياً من البحث الأكاديمي للبيداغوجيا القديمة. والبرنامج الهيغلي بصدد تأريخ للفلسفة هو نفسه كان فلسفة بالمعنى التام للكلمة؛ وهو جزء خاص ضمن فلسفة التاريخ حاول، من جهته، أن يموضع حتى العقل في التاريخ. وفي الحقيقة، سمّى هيغل فعلياً تاريخ الفلسفة قلبَ تاريخ العالم. ومع ذلك، فإن الزعم الأساسي الذي يدعيه تاريخ الفلسفة الهيغلي، المتمثل في اكتشاف الضرورة المتأصلة في سلسلة تشكلات الفكر الفلسفي، ومن ثم عرض الدور الذي لعبه العقل في تطور تاريخ الفكر، إن هذا الزعم لم يصمد طويلاً أمام نقد المدرسة التاريخية. وأفضل مثال على هذا النقد نجده في توجه فلهلم دلتاي الذي يمكن أن يعد فعلياً مفكر المدرسة التاريخية. فعلى الرغم من انفتاحه على عبقرية هيغل -

وهو انفتاح نمى مع تقدم العمر ـ كان من حيث الجوهر دائماً تابعاً حذراً لشليرماخر. فلم يكن دافع الغائية في البحث في تاريخ الفكر شأناً يهمه، فلقد رأى نفسه ملتزماً بمنهج تاريخي محض. فكان أن أدى هذا إلى أن يطور الكانطيون المحدثون ما يسمى بتاريخ المشكلات، وكان هو آنذاك الطريق الوحيد للبحث فلسفياً في تاريخ الفلسفة؛ وقد فرض هيمنته على المشهد الفلسفي عند بداية القرن العشرين. فحتى إذا لم يستطع المرء أن يجد ضرورة من نوع ما تبطِّن تقدم الأنظمة الفكرية، فإن المرء يظل بوسعه أن يحاول الكشف عن نمط من التقدم ضمن التاريخ، وعلى هذا النحو يعلي من تناول المشكلات الفلسفية الأساسية إلى مستوى معيار فلسفي. فكانت هذه تقريباً الطريق التي مهدها كتاب مهم لدلتاي بعنوان: **تاريخ الفلسفة** The History of Philosophy. كان هذا الكتاب يفتقر إلى بعد تاريخي، ولكنه في التحليل الأخير كان يستند إلى افتراض إستمرارية من نوع ما في المشكلات تنتج عنها أجوبة متنوعة اعتماداً على تجمع تاريخي متغير. وبطريقة مشابهة بحث الكانطيون المحدثون في تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ مشكلات.

وما أن استهل هيدغر طريقه التأملية حتى بدأ التيار ينقلب ضد تاريخ المشكلات. فلقد بدأ يظهر، في ذلك الوقت، أي في أثناء الحرب العالمية الأولى وما بعدها، نقد الوحدة النظامية للنظام المفهومي الكانطي المحدث، كما أنه زرع الشكوك في

الشرعية الفلسفية لتاريخ المشكلات. فعمل فسخُ الإطار المتعالي للفلسفة الكانطية المحدثة، وهو إطار كان وحده قادراً على حفظ تراث المثالية، عمل على الإسراع بانهيار تاريخ المشكلات، لأنه استمد مشكلاته من هذا التراث. ولقد انعكس هذا التحول عن تاريخ المشكلات في جهود هيدغر أيضاً. فكان هيدغر يحاول، آنذاك، أن ينقل التصور المنهجي المتعالي للفلسفة الذي اعتنقه أستاذه هوسيرل، مؤسس الظاهراتية، باتجاه التأمل التاريخي القائم في فكر دلتاي. أثمرت جهوده عن تركيب يجمع بين الإشكالية التاريخية لدى دلتاي والإشكالية العلمية في التوجه المتعالي الأساسي لدى هوسيرل. لذلك، نراه في كتابه **الوجود والزمان** يوالف على نحو مدهش بين إهداء لهوسيرل وتقدير لدلتاي، وهو كذلك بقدر ما يضمّ كتاب هوسيرل **الفلسفة علماً دقيقاً**، الذي أعلن فيه عن الظاهراتية، نقداً شبه درامي لدلتاي ولمفهومه عن رؤية العالم Weltanschauung. ونحن عندما نثير تساؤلات تتعلق بمقاصد هيدغر الفعلية وبما جرفه بعيداً عن هوسيرل نحو منطقة تقع قريباً من مشكلة التاريخية، فإنه يصبح واضحاً تماماً ـ لاسيما الآن ـ أنه لم يكن مستغرقاً جداً بالصعوبة السائدة آنذاك بخصوص النسبية التاريخية بقدر ما كان مستغرقاً في عنايته الخاصة بالتراث المسيحي. واليوم نحن نعرف الكثير عن محاضرات هيدغر الأولى وعن تجاربه الفلسفية الأولية في بواكير عشرينيات القرن العشرين،

فمن الواضح أن نقده للاهوت الكاثوليكي الروماني الرسمي الرائج في وقته قرّبَه أكثر فأكثر من التساؤل عن الكيفية التي يكون بها تأويل مناسب للإيمان المسيحي أمراً ممكناً، أو لنعبر عن ذلك بطريقة أخرى؛ كيف يتسنى للمرء أن يصد تسلل الفلسفة الإغريقية الأجنبية ـ التي تشكل أساس كل من النزعة المدرسية الجديدة في القرن العشرين والنزعة المدرسية القديمة في العصور الوسطى ـ إلى داخل الرسالة المسيحية؟ وبهذا الصدد، كانت هناك عناصر تكوينية ذات أثر فاعل. فكان ثمة التأثير الذي استمده من كتابات مارتن لوثر في شبابه، وكانت هناك محاكاته المأخوذة بفكر أوغسطين لاسيما استغراقه في الإيمان الأخروي الأساسي لدى القديس بولص. فقاده هذا كله إلى أن يرى الميتافيزيقا نوعاً من سوء الفهم للزمانية والتاريخية الأصليتين اللتين يجربهما الإيمان المسيحي.

ويقدم المدخل الذي كتبه هيدغر لنصه تأويل أرسطو Aristotles Interpretationen[1] شهادة واضحة على ذلك. والكلمة الأساسية التي استخدمها هيدغر آنذاك عندما قارب التراث الميتافيزيقي هي **التقويض** destruction؛ أي قبل كل شيء تقويض الطبيعة التصورية العالية للفلسفة الأكثر معاصرة له، لاسيما تلك

(1) لم ينشر هذا النص حتى الآن، ولكنه في حلة قابلة للنشر، وأنا على معرفة به منذ العام 1923.

المجموعة من المفاهيم المرتبطة بالفكرة الأنطولوجية غير القابلة على البرهنة عن الوعي، وعن **الشيء المفكر** res cogitans لدى ديكارت. وهكذا بدأ هيدغر بأرسطو الشخصية الأميز في تاريخ الفلسفة. فالشكل الذي كانت ستتخذه جميع تناولاته لتاريخ الفلسفة قد رُسمت ابتداءً في مقاربته المبكرة لفكر أرسطو؛ وهي مقاربة مصحوبة بمقاصد نقدية واهتمام بتجديد الظاهراتية، فكان ذلك تقويضاً وبناءاً. فاتبع النصيحة الأساسية لمحاورة أفلاطون **السوفسطائي**، وهي: على المرء أن يقوّي موقع الخصم. فكان خصمه أرسطو الذي صار معاصراً لنا على نحو لافت للنظر. ففضّل هيدغر من أرسطو الأخلاق والبلاغة، أي باختصار فروع البرنامج التربوي الأرسطي التي طرحت بشكل منفصل عن التساؤلات المتعلقة بمبادئ الفلسفة النظرية. وقبل كل شيء، فإن النقد الذي واجهه عند أرسطو ضد فكرة الخير، وهي المبدأ الأسمى في مذهب أفلاطون، بدا أنه يوجه عنايته الأولية، أعني عنايته بمسألة الوجود الزماني - التاريخي وعنايته بنقد الفلسفة المتعالية. فتأويله للحكمة، أو المعرفة العملية باعتبارها نمطاً آخر من المعرفة، كان في الواقع نوعاً من تثبيت لعنايته النظرية والوجودية. فتوسع هذا الاهتمام إلى الفلسفة النظرية والميتافيزيقا أيضاً بقدر ما كان هيدغر قد أخذ في نظره ما دعاه هو «التناظر الشهير»، على الرغم من أن هذا المفهوم في تلك السنوات لم يفكر فيه بعد بطريقة واعية كفاية. فكان هذا الأساس القائم ضمن

كتاب **الميتافيزيقا** لأرسطو الذي كان هيدغر قادراً بالاستناد إليه أن يضع موضع التساؤل الاستنتاج المنهجي لكل قيمة من أي مبدأ واحد، سواء أكان هذا المبدأ مفهوم الأنا المتعالية عند هوسيرل أو مفهوم الخير عند أفلاطون. وبسبب من هذا الاهتمام لابد أن يكون كتاب Opus Tripartitum لمايستر إيكهارت في العام 1925 قد ألهمه الكثير. وعندما وقعت بين يديه رسالة الكاردينال كاجيتان Cajetan المعنونة De Nominum Analogia فإنها أصبحت موضوعاً لدراسة شاملة يلقيها في قاعات درسه.

وفي غضون ذلك، عندما بات مستغرقاً استغراقاً ثابتاً في مشروعه المضاد لظاهراتية هوسيرل المتعالية، وهو مشروع رأى النور مع اكتمال كتابه **الوجود والزمان**، غدت صورة الميتافيزيقا الأرسطية تمثل على نحو غامض أصل جميع المواقف الضدية التي أخذ بمقابلها يواصل تطوير تجاربه الفكرية. وعلى هذا النحو، تطور مفهوم الميتافيزيقا ببطء إلى «اسم شفرة»، أي إلى كلمة تشير إلى أي كتلة من الاتجاهات المتعارضة التي بمقابلها كان هيدغر يطور سؤاله الخاص المتعلق بالوجود وماهية الزمان، وهو سؤال تحفزه أفكار مستلهمة من المسيحية. ومع ذلك، فإن محاضرته التدشينية المعنونة: «ما الميتافيزيقا؟» لها صلة غامضة بالميتافيزيقا بقدر ما كان مفهوم الميتافيزيقا يُستخدم، أو في الأقل كما بدا أنه يُستخدم، بمعنى إيجابي. وعندما بدأ لاحقاً في صياغة جديدة لمشروعه الفكري على نحو منفصل كلياً عن

نموذج هوسيرل ـ وهذا ما نشير إليه **بمنعطف** هيدغر ـ كان على الميتافيزيقا وممثليها البارزين أن يقوموا فقط بدور الخلفية التي بمقابلها يُظهر هيدغر مقاصده الفلسفية الخاصة. ومن الآن فصاعداً لا تعود الميتافيزيقا [كما ظهرت عبر التاريخ] على أنها السؤال المعني بالوجود، بل هو صوّرها في الحقيقة على أنها الإخفاء الفعلي والقدري لسؤال الوجود، بوصفها هي ذلك التاريخ الطويل من نسيان الوجود الذي بدأ مع الفكر الإغريقي واستمر إلى الفكر المعاصر وصولاً إلى بنى العقائد ورؤى العالم المتطورة تماماً والمتأصلة في الفكر الحسابي والتقني، أي وصولاً إلى يومنا هذا. ومن الآن فصاعداً، كانت المراحل المتنوعة لتقدم نسيان الوجود ومساهمات المفكرين السابقين البارزين تُنظم قسرياً في شكل تاريخي ثابت، فألزم هذا هيدغر برسم خطوط مشروعه من محاولة هيغل المماثلة لتأريخ الفلسفة. لقد أصر هيدغر دائماً، في الواقع، في مواجهته لنسيان الوجود ولغة الميتافيزيقا على أنه لم يزعم أبداً أن هناك تقدماً ضرورياً من مرحلة فكرية إلى مرحلة فكرية لاحقة. ولكنه بقدر ما حاول أن يصف الميتافيزيقا من منظور تساؤله عن الوجود بوصفها لحظة متسقة من نسيان الوجود، وفي الحقيقة لحظة مستمرة من نسيان للوجود مستمرة في البروز، فكان من المحتم أن ينطوي مشروعه الخاص على شيء ذي طبيعة إلزامية منطقياً يجسد الخصائص الأساسية للبناء الذي انحلّ إليه تاريخ هيغل لفكر

العالم. من المؤكد أن بناءه، بخلاف بناء هيغل، لم يكن غائياً يبدأ بالنهاية، إنما كان بالأحرى بناءاً قائماً على بداية تنطوي سلفاً على مصير وجود الميتافيزيقا. غير أن «الضرورة» كانت متضمَّنة، حتى وإن كانت موجودة بمعنى شيء ضروري طبقاً لافتراض ما.

إذن من الأفضل لنا أن نختبر كيف أن مشروعه الخاص ينحرف عن مشروع هيغل كيما نتوجه إلى علاقته بتاريخ الفلسفة. ويصطدم المرء أول ما يصطدم بالمكانة المتميزة التي شغلتها بداية الفلسفة الإغريقية ـ أنكسيمندر، وپارمنيدس، وهيرقليطس ـ في فكر هيدغر. ولكن يجب أن لا يفاجئنا هذا، فنحن قد وجدنا مثل هذا النفوذ لبداية الفلسفة في فكر نيتشه، الذي وسم نقدُه الجذري للمسيحية والأفلاطونية فكرَ ما قبل سقراط بأنه فلسفة العصر المأساوي الإغريقي. فهيدغر حاول، عبر مقترب استخدمه غالباً، أن يصور هذه الحالة الأصلية كنوع من صورة ضدية للطريق القدري الفعلي التي سلكها الفكر الغربي كما هو ماثل في تاريخ الميتافيزيقا. ففي دراساته عن أنكسيمندر بسط، بطريقة أصيلة ومذهلة، عناصر فكره الخاص التي تناولت طبيعة الزمان والزمانية. فالشذرة الوحيدة الشهيرة المتبقية من تعاليم أنكسيمندر، التي نفهمها عادة على أنها واحدة من التصورات الأولى عن وحدة الوجود المكتفي بذاته والمنتظم ذاتياً ـ التي يعبر عنها بالطبيعة physis بحسب المصطلح الأرسطي ـ إن هذه

الشذرة كشفت له عن الطبيعة الزمانية للوجود عندما يكون في عملية إظهار ذاته: فهو ذات طبيعة تتصف بالدوام. غير أن قصائد پارمنيدس التعليمية وحِكَم هيرقليطس الملغزة كانت، بطبيعة الحال، أكثر من أي شيء آخر حاول هيدغر أن يراه في ضوء جديد. فكلاهما، پارمنيدس وهيرقليطس، كانا علامة بارزة بالنسبة للمثالية الألمانية، كما لعبا، على نحو قريب من ذلك، دوراً مهماً في تاريخ المشكلات عند الكانطية المحدثة. فپارمنيدس كان أول من حمل السؤال المتعلق بالوجود إلى نوع من علاقة الهوية مع مفهوم الفكر، أو الوعي (الذي تعبر عنه الكلمة الإغريقية noein)، وكان هيرقليطس بتفكيره العميق المؤسس للتناقض كصورة جدلية للفكر التي من ورائها يمكن تصور حقيقة الصيرورة، ووجود الصيرورة. وهكذا حاول هيدغر مراراً وتكراراً أن يتغلب على التصور المثالي السيئ لبدايات الفلسفة الإغريقية، وهو تصور شهد ذروته في ميتافيزيقا هيغل، ومن ثم في الفلسفة المتعالية للكانطية المحدثة التي كانت قد تجاهلت نزعاتها الهيغلية. فلابد أن الإشكالية البعيدة المدى لمفهوم الهوية ذاته وصلاته الداخلية بمفهوم الاختلاف، الذي لعب دوراً مركزياً ليس فقط في **منطق** هيغل، بل أيضاً في تأويلات هيرمان كوهين وناتورپ لأفلاطون، أقول لابد أنه وجد ذلك تحدياً من نوع خاص. فحاول هيدغر أن يعيد التفكر كلياً بهوية الاختلاف من زاوية «الوجود» بوصفه «تسوية der

Austrag[2]، أو «وضوح» الوجود، أو «حدث» الوجود، ومن ثم وضع هذا التصور بمقابل التأويل المثالي الميتافيزيقي. فلم يخف عليه عند هذه النقطة أنه حتى مع هؤلاء المفكرين الإغريق المبكرين، كان الفكر الإغريقي، إن جاز التعبير، في طريقه الخاص ليبلغ تطوره المتأخر في الميتافيزيقا والمثالية. فرأى هيدغر ذلك بالضبط على أنه القدَرُ الحقيقي للتاريخ الغربي، وعلى أنه قدر الوجود: فالوجود يقدم نفسه «حضوراً» للموجودات، متسببا بنكبة اللاهوت الأنطولوجي، الذي يتبدى سؤالاً ميتافيزيقياً عند أرسطو.

(2) كان مترجم الكتاب إلى الإنجليزية قد أشار في هامش رقم 7 في الفصل الثاني «مارتن هيدجر في عامه الخامس والسبعين» إلى إن غادامير ذكر أن مفهوم Austrag عند هيدجر قد طوره دريدا إلى مفهوم الاخ(ت)لاف. ومن المناسب هنا أن نورد شرح مايكيل إنوود في كتابه معجم هيدجر لهذا لمفهوم الهيدجري، يقول: «إن الكلمة الألمانية Differenz، في مفهوم الاختلاف الأنطولوجي، تأتي من الكلمة اللاتينية differre التي تعني حرفياً انفصال، وتدل على أن «الموجودات والوجود منفصل أحدها عن الآخر، ومع ذلك فإنها مرتبطة معاً.... وهذه الكلمة اللاتينية قريبة من الكلمة الألمانية austragen، التي تعني «تنفيذ»، «نقل»، «تعامل مع»، «يحسم، أو تسوية». فالكلمة الألمانية Austrag تعني حسم، أو تسوية، كأن نقول تسوية النزاع. وعليه، فإن اختلاف الوجود والكائنات هو أيضاً تسوية لهما»، أي الجمع بينهما وكذلك فصلهما». (المترجمان)

كانت المقاصد نفسها هي التي حفزت هيدغر على الانشغال بمفهوم **اللوغوس** Logos عند هيرقليطس. واليوم نستطيع أن نلمس، في المحاضرة التي نشرت مجدداً، الكثافة والقوة والتماسك المنطقي المدهش حاضرة في محاولات هيدغر استنفاد حِكم هيرقليطس استنفاداً كاملاً لأغراض تساؤله عن الوجود. والمرء عليه أن لا يتوقع في تناول هيدغر لهذه النصوص بصيرة تاريخية جديدة ترتبط مباشرة بقصائد پارمنيدس التربوية أو بحِكم هيرقليطس. غير أن هيدغر كان قادراً على أن يكشف الخبرة الأصلية للوجود (وال«عدم») مختبئةً بين طيات هذه الأعمال، فتأويله المثير الذي يوظف ألفاظاً مهجورة هيأ للمرء مكاناً رحباً بمافيه الكفاية كي يكون قادراً على قراءة هذه النصوص ـ في ظلمتها وصغرها المتشظي ـ ضد المزاج الذي يطبع تصور هيغل عن «العقل في تاريخ» الفكر.

فإذا ما فهم المرء الميتافيزيقا، مثل هيدغر، على أنها قدَرُ الوجود ـ قدرٌ دفع في النهاية الإنسانيةَ الغربية إلى الحد الأقصى من نسيان كامل للوجود وإلى حلول العصر التقني ـ فإن جميع الخطوات الضافية التي يتخذها ضمن مجابهته تاريخ الفلسفة سوف تظهر له محددة مسبقاً على نحو فريد. ويبدو هذا واضحاً في حالة أفلاطون بطريقة مدهشة. فهيدغر كان قادراً بفضل قواه التأويلية على أن يعطي تأويلاً مثيراً جداً لمحاورة **السوفسطائي** خلال سنوات تكوينه؛ وهو تأويل كان في النهاية الباعثَ على

كتاب **الوجود والزمان**. بيد أن مفهوم أفلاطون عن «الفكرة Idea» ظهر منذ البداية، في تناوله الأول المكثف في مقالته «مبدأ الحقيقة عند أفلاطون»، التي نشرت مع مقالته «رسالة في الإنسانوية» في سويسرا في العام 1947، ظهر منذراً بتبعية الحقيقة لمبدأ الصدق الواقعي correctness [أي أن حقيقة الفكرة هي تطابقها مع الواقع، م]، أو أن الحقيقة هي مجرد تناسب مع كيان معطى قبلاً. وطبقاً لهذه الرؤية تقدم أفلاطون خطوة أخرى في اتجاه «نسيان الوجود» الذي قاد إلى ترسيخ اللاهوت الأنطولوجي أو الميتافيزيقا. من غير الواضح ما إذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة لقراءة أفلاطون. وفي الواقع، ونتيجة لهذه القراءة، فإن جميع مظاهر تاريخ الأفلاطونية التي خلبت لبَّ هيدغر الشاب، المتمثلة بأوغسطين، والتصوف المسيحي، ومحاورة **السوفسطائي** نفسها، لم تلعب دوراً أساسياً في فكره المتأخر. ومع ذلك، من الممكن تصور أن يجد المرء في الفلسفة الأفلاطونية، بالضبط، طريقاً ممكنة تقوده إلى ما وراء السؤال كما صيغ في الأرسطية وما بعد الأرسطية، وبذلك فإن بُعدَ الوجود المتجلي ذاتياً، أي وجود الحقيقة [الأليثيا] الذي يكشف عن نفسه في **اللوغوس**، يمكن أن يُدرك في جدل الأفكار. غير أن هيدغر لم يعد يربط هذا المنظور بأفلاطون، فلقد اعتقد أنه منظور يتأكد فقط من طرف المفكرين الأقدم.

ومن هذا الجانب كانت قراءته المتأخرة لأرسطو تسير على

المنوال نفسه. ففي الأقل لعب الفصل الخلافي والفريد من كتاب **الميتافيزيقا** لأرسطو المعنون «الوجود بما هو وجود حقيقي Being as true-Being (Met. θ 10)» دوراً حاسماً في محاضراته في فرايبورغ، حيث لم يخلُ وصفه من تعاطف روحي عميق. ولكن مع تشكيل الشكل التاريخي لعالم الميتافيزيقا، فإنه حتى هذا الجانب من أرسطو يفقد قوته المضيئة. وكتاب **الوجود والزمان** يبين كيف أن هيدغر رأى ـ أما عبر تحليل لمفهوم الزمان أو على نحو خاص عبر حاجته إلى إثارة سؤاله المتعلق بالوجود ووضعه بمقابل الصيغة التي اتخذها في الميتافيزيقا ـ أقول إن هيدغر رأى كلاً من الصياغة الأرسطية لهذا السؤال وصياغة العصر الحديث، ممثلة بديكارت، رأها تمثل جزءاً من تاريخ نسيان الوجود. غير أن نصاً واحداً وثّق انهماك هيدغر المتضارب والمبكر بأرسطو: هو تأويل هيدغر للفصل الثاني من الكتاب الأول من كتاب **الطبيعة**، وهو تأويل وحيد اكتسب فرادته من قوة تفكيره وحدته. وهذا مثال يميز الغموض ـ ولكن أيضاً خصوبة هذا الغموض ـ الذي رافق الحوار الذي حاول هيدغر أن يعقده مع الميتافيزيقا. كما جعل عرضُه، أكثر من أي شيء آخر، الجانبين المتأصلين في مفهوم **الطبيعة** physis ظاهرين بوضوح. وبطبيعة الحال، يجادل هيدغر في تأويله بأن مفهوم **الطبيعة** عند أرسطو يمثل خطوة حاسمة باتجاه «الميتافيزيقا»، ولكنه في الوقت نفسه أدرك في هذا المفهوم، وفي هذا «البزوغ» للموجودات تشكيلاً سابقاً لمفهومه الخاص عن

«وضوح» الوجود، وعن «الحدث». وبالمقارنة بملاحق النصوص عن نيتشه، تظل رسالة هيدغر عن هذا الفصل الثاني من كتاب أرسطو **الطبيعة** فحصه الأنضج والأغنى من حيث المنظور للفكر الإغريقي. وعلى العموم، فإن طريقه عبر تاريخ الفلسفة تشبه سير مستنبئ بالعصا. فجأة تغطس عصاه ليعلن المستنبئ عن اكتشافه.

بوسع المرء أن يذكّر هنا بإشارات هيدغر العرضية إلى حدوس ليبنز، فقد كان معجباً إعجاباً كبيراً بلغة ليبنز الجسورة. فبينما كان يحاول استعادة البُعد الميتافيزيقي الفعلي، وهو بعدٌ تقصى عنه ليبنز في ما بين علم الفيزياء الحديث والشكل التقليدي لميتافيزيقا الجوهر الأرسطية ـ وكان وايتهيد قد حاول أيضاً أن يكسب هذا البعد لأغراضه الفكرية ـ وبينما كان كذلك صادف كلمة existiturire في إحدى رسائل ليبنز. فخلب هذا لبَّه؛ فالكلمة ليست existere، التي تعني تقليدياً ما يكون حاضراً أمامنا، أو تعني أن موضوعاً ما قابلاً للحكم، أو أن شيئاً ما ممثَّل. إن الشكل اللغوي نفسه لهذه اللفظة اللاتينية يعلن انفتاح حركة الوجود باتجاه المستقبل: إن الكلمة Existiturire هي مثل عطش للوجود. وإذا ما سلمنا بمقاصد هيدغر، فمن الطبيعي أن يكون ذلك إغواءاً، استباقاً لشيلنغ.

إذا ما أبقينا سؤالنا الهادي أمام أعيننا، أعني السؤال المتعلق بالكيفية التي يقيم فيها هيدغر تعارضاً حاداً بين غائيته السلبية

المميزة عن نسيان الوجود ونظام هيغل الغائي عن تاريخ الفلسفة، فإن فحص هيدغر لكانط يجب أن يتخذ موقعاً مركزياً لبضعة أسباب. فقد كانت دعوى هيغل، حاذياً حذو فيخته، أنه قد طور فلسفة متعالية بأكمل سعة، واستقلالية، وشمولية ممكنة، والكانطية المحدثة تبنت البرنامج الهيغلي هذا من دون أن تعي تماماً بداياته غير الكانطية، والشيء نفسه ينطبق على هوسيرل. وعلى الضد من ذلك كان تحول هيدغر صوب كانط - كان كتابه عن كانط هو الكتاب الأول الذي نشر بعد **الوجود والزمان** - كان ضد هيغل، على نحو حاسم، من حيث بناؤه التصوري. فهيدغر لم يكن معنياً بإدراك الفكر المتعالي؛ بمعنى توسيع هذا المبدأ إلى درجة كلية، الشيء الذي كان فيخته أول من شرع فيه في كتابه **نظرية العلم** Wissenschaftslehre، والذي كان في وقت أحدث هدفَ ظاهراتية هوسيرل المتعالية. وفي الحقيقة، بدت طبيعة ثنائية مصدري المعرفة، وتقيد العقل بما يمكن أن يُعطى له حدسياً، بديا أنهما يقدمان لهيدغر أساساً لقرابة من نوع ما مع كانط. وبالطبع، كانت محاولته تأويل كانط في ضوء «ميتافيزيقا المتناهي» محاولةً تحريفيةً إلى حد بعيد، وهو لم يستمر فيها لمدة طويلة جداً. فبدأ هيدغر، بعد مواجهته مع إرنست كاسيرر في داڤوس Davos[3]، والأهم من ذلك نمو

(3) في العام 1929 جرت مجادلة فكرية بين هيدغر وكاسيرر في =

رؤيته لعدم ملاءمة هذا التأويل الذاتي المتعالي لطبيعة تفكيره الخاصة، بدأ هيدغر، في أعماله اللاحقة عن كانط، بتأويل فلسفة كانط كونها واقعة في شرك تاريخ نسيان الوجود.

لقد دخل هيغل في مدار تفكير هيدغر مبكراً جداً. فكيف يمكن لأرسطي موهوب مثل هيدغر أن لا تبعث فيه النشاط تلك الفتنة المنبعثة من هذا الأرسطي المحدث هيغل؟ نحن نستطيع أن نفترض أن مفكراً مثل هيغل كان يمكن أن يروق على نحو خاص لهيدغر بسبب من لغته الدينامية والقوية. بأي حال، أصبح مؤلفا هيغل **ظاهريات الروح والمنطق** موضوع أحد تحليلات هيدغر في منتصف العشرينيات. ولم يكن مفاجئاً أن فضّل هيدغر كتاب **ظاهريات الروح** على كتاب **المنطق**. وفي الأخير أدرك هيدغر، كما ندرك نحن، أن ظاهراتية هوسيرل «النشوئية genetic» تقترب من المشروع الهيغلي كما هو ماثل في كتابه **ظاهريات الروح**. وتحليله لهيغل، وهو المنشور الوحيد، مكرس لأن يكون «مدخلاً» لكتاب ظاهريات الروح، فهذا النص الذي

= دافوس، بسويسرا، حول تأويلهما لكانط. هما يتفقان على أن قوى الخيال الخصبة ذات أهمية عظيمة بالنسبة لكانط، وأنه من الضروري إثارة سؤال الميتافيزيقا المركزي مجدداً؛ وهو: ما الوجود؟ يبين كاسيرر أن تناهي الكائنات الإنسانية يُصبح متعالياً في كتابات كانط الأخلاقية، بينما يثير هيدغر من الجهة الأخرى مشكلة ما إذا كانت البنية الداخلية للموجود هناك متناهية أم لا متناهية. عن **المعجم التاريخي لفسفة هيدغر**. (المترجمان)

يعلق خطوة فخطوة على تطور فكر هيغل، يظهر في كتابه **دروب الغابة**، وربما يكون هو الجزء الأقرب إلى عنوان **دروب الغابة** من أي جزء آخر من الكتاب. فهو محاولة مجددة لاشتقاق مبدأ أساسي للمثالية المطلقة من نص «المدخل» لكتاب **ظاهريات الروح**، وهذه مهمة أعتقد أنها كان يمكن أن تكون مناسبة أكثر لكتاب فيخته **نظرية العلم**. ولكنه مع ذلك نص يوثق التحدي المستمر والفتنة العظيمة التي شملت هيدغر عبر موضوعة هيغل عن تاريخ شمولي للميتافيزيقا. فلقد ظل يؤكد حتى موته أنه وجد أن الحديث عن انهيار النظام الهيغلي والمثالية الهيغلية هو حديث غير مناسب كلياً. فليست الفلسفة الهيغلية هي التي انهارت، إنما انهار كل شيء جاء بعدها بما في ذلك نيتشه؛ ولطالما كان يردد هذه العبارة. كما أنه لم يرد أن يُفهم حديثه عن تجاوز الميتافيزيقا كما لو كان يعني به أنه كان من الممكن تخطي الميتافيزيقا الهيغلية، أو أن على المرء أن يواصل هذا المسعى لذاته. وكما هو معروف يتكلم هيدغر غالباً عن اتخاذ خطوة إلى الوراء تفسح مكاناً للحقيقة [الأليثيا]، أو لوضوح الوجود، كي تكشف عن نفسها فكرياً. كما رأى هيدغر في هيغل الشكل النهائي للفكر الحديث، ذلك الفكر الذي هيمن عليه مفهوم الذاتية. إذ لم تخف عليه الجهود التي بذلها هيغل من أجل تجاوز ضيق الذاتية المثالية، كما دعاها هو، وأن يجد توجهاً ينصف الـ «نحن»، وينصف تبادلية العقل الموضوعي والروح الموضوعي. ولكن هيدغر يرى أن هذا الجهد كان مجرد

حركة استباقية أخفقت عندما صادفت قوة المفاهيم الديكارتية والمنهج الديكارتي. فمن المؤكد أنه لابد قد أدرك أن هيغل كان واحداً من أساتذة حرفة صياغة المفاهيم. ويمكن أن يكون هذا هو السبب من وراء اختياره الدائم للإحالة على هيغل، رغم تعاطفه مع شيلنغ، عندما يتناول قضية تجاوز، أو إكمال، المثالية المطلقة.

ولو سلمنا بهذا الأمر كان لابد أن يبدو له هيغل الإغريقيَ الأخير كما أحب هو أن يقول. فهيغل البارع كان هو الذي جازف بتوسيع تأثير المفهوم الإغريقي الأصلي الحقيقي، أي **اللوغوس**، إلى داخل عالم التاريخ. ولهذا السبب، فإن محاضرات هيدغر من العام 1933 المنشورة حديثاً، التي تتناول كتاب هيغل **ظاهريات الروح**، مكرسة تماماً لمهمة مقابلة نوع البحث الموجود في كتابه **الوجود والزمان** باللاهوت الأنطولوجي لهيغل الموجه للمنطق. وبالمقارنة، فإن تأويله للمدخل (نظرية هيغل في الخبرة) الذي ظهر للمرة الأولى في العام 1942 ونشر في كتابه **دروب الغابة**، كان ذا هدوء مختلف كلياً. وكما يقول هيدغر كان «يُفكَّر فيه بصمت من زاوية نظر حدث».

وبالمقارنة فإن عمق فكر شيلنغ لابد أنه كان يشبه إلى حد بعيد محفزاته الفلسفية الداخلية. ولقد سمعت هيدغر مرة يقرأ علينا في حلقة دراسية عن شيلنغ العبارة الآتية من كتاب شيلنغ Freiheitsschrift : «إن قلق الحياة يخرج الإنسان عن طوره»،

وبعد ذلك توجه إلينا قائلاً: «أيها السادة أروني جملة واحدة من عمل هيغل بهذا العمق». فطيف شيلنغ بدأ يلوح أكثر فأكثر من وراء كيركغارد، ومن ثم من وراء نيتشه أيضاً. فغالباً ما نقب في أثناء دروسه في كتاب شيلنغ ماهية الحرية الإنسانية The Essence of Human Freedom. وفي الأخير، وافق على نشر تأويله لشيلنغ، ولكنه بالطبع لم يخف رأيه في أن شيلنغ كان غير قادر مفهومياً على أن يعمل بطريقة تناسب عمق حدوسه. لقد تعرف هيدغر في فكر شيلنغ على مشكلة هيدغر الأعمق؛ مشكلة الوقائعية، مشكلة ظلمة الأساس التي لا تنحلّ في الله أو في أي شيء واقعي آخر وليس مجرد شيء منطقي. فمزق هذا تخوم **اللوغوس** الإغريقي.

أما نيتشه فقد ظهر في عمل هيدغر الأخير والرائع والغامض الذي تمخض عن مجابهة هيدغر لتاريخ الفلسفة. فبعد عملين صغيرين كان عمله ذو المجلدين مكرساً لنيتشه. ونيتشه لم يلج أفق هيدغر، بالطبع، إلاّ بعد كتابه **الوجود والزمان**، ومما يدل على سوء الفهم التام أن ننسب إلى هيدغر موقفاً متعاطفاً مع نيتشه. ومحاولة دريدا، أيضاً، في أن يختلق هيدغر عبر نيتشه ترسم لا شك النتائج الحقيقية لمقترب هيدغر. فهيدغر يرى أن المقياس النهائي للرأي المنفصل كلياً عن المعنى، كما يفعل نيتشه في نقده للوعي، يمكن أن يُفهم مع ذلك على أنه ينتمي إلى داخل إطار الميتافيزيقا، ولكن ليس كجزء من ماهيتها.

فالإرادة الذاتية ستظهر بوصفها الحد الأقصى الأخير للتفكير الذاتي للعصر الحديث، وهناك شيء فُهم دائماً كمجرد مفارقة سابقة على هيدغر، أي تصاحب مبدأ إرادة القوة (أو مبدأ الإنسان المتفوق) ومبدأ العود الأبدي، قد توحدا في فكر هيدغر، ولكن كتعبير جذري إلى حد بعيد عن نسيان الوجود الذي كان على هيدغر أن يواجهه في تاريخ الفلسفة. فالملاحظات الكثيرة بخصوص الذات، التي زادها هيدغر على المجلد الثاني من عمله عن نيتشه تبيّن تماماً إلى أي حد كان مشغولاً بموقعة نيتشه في تاريخ نسيان الوجود، كما ترينا الملاحظات إلى أي حد كان هيدغر مهتماً بالانسحاب من هذا الطريق.

ومع ذلك، يصح القول، من دون أدنى شك، إن تجاوزovercome هيدغر للميتافيزيقا لم يُقصد منه الانتصار عليها triumph over. إذ عبّر هو لاحقاً عن ذلك بالتعبير «يتعافى من getting over [Verwindung]». بمعنى أن المرء عندما يتعافى من ألم أو مرض، فإن الشعور بالألم أو بالمرض يظل قائماً بتمامه، إذ ليس من البساطة نسيانه. لذلك، فهو رأى فكره حواراً مستمراً مع الميتافيزيقا، الشيء الذي يعني أنه كان يتكلم دائماً، إلى حد كبير أو قليل، بلغة الميتافيزيقا. فكان من الممكن أن يظل رهين لغة الميتافيزيقا إن لم يكن قد وجد محاوراً جديداً ضمن تاريخ الميتافيزيقا ويحتل فيها موقع القمة. وكان ذلك هو صديق هيغل

الشاعر فريدريك هولدرلين. فلقد قدم هولدرلين للغة هيدغر معجمية جديدة، وشبه شعرية. فكانت مدهشة حقاً تلك التوازيات القائمة بين شعرية هولدرلين الأسطورية و«عودة هيدغر إلى الأصل»، وفي التحليل الأخير كانت هي المحادثة غير الملتبسة الوحيدة في حوار هيدغر الفكري مع الماضي. فجميع محاوريه الفلسفيين المهمين هيرقليطس، وپارمنيدس، وأرسطو، ظلوا في قراءاته محفوفين بغموض فريد: فهم من جهة تكلموا من أجله، ولكنهم من جهة أخرى أنكروه بقدر ما عملوا معاً على الإعداد لقدر النسيان الغربي للوجود. والمرء يعي مع پارمنيدس وهيرقليطس أنهما استكشفا الحقيقة، و«الحكمة sophon»، في خبرة الوجود، ومع ذلك، فإنهما دفعا في الوقت عينه باتجاه تعلم تنوع الموجودات. وبهذه الطريقة، يصبح الوجود، بوصفه وجود الموجودات، ماهية، وأن الأليثيا alethia لا يفكر فيها بوصفها التكشف، بل بالأحرى بوصفها وجود ما هو متكشف. والشيء نفسه في حالة أرسطو. فهيدغر حتى وإن يرى في إحياء أرسطو، وفي تعميقه لمفهوم الطبيعة، وفي مفهومه عن **تناظر الوجود**، أقول حتى وإن يرى في ذلك إعادة إظهار الخبرة المضيئة عن البداية، فإنه يؤول في النهاية الأبعاد المتعددة «للفلسفة الأولى» لدى أرسطو الأولى بوصفها سيراً مطرداً بكل ما للكلمة من معنى باتجاه لاهوت أونطولوجي.

وبالشكل نفسه يؤول هيدغر بوعي فلسفة هيغل بأنها

استكمال لهذا اللاهوت الأنطولوجي، على الرغم من كل الصلات القائمة بين نقده للنزعة المثالية في الوعي ونقد هيغل للمثالية الذاتية. وعندما يُقال كل شيء ويبلغ تمامه، نجد أنفسنا مرغمين على الاعتراف بأن تناولات هيدغر الفكرية لتاريخ الفلسفة محملةٌ بشعور متقد لمفكر تقوده على نحو حقيقي تساؤلاته الخاصة، ورغبة في إعادة اكتشاف نفسه في كل مكان. فأصبح تقويضه للميتافيزيقا نوعاً من أنواع الصراع مع سلطة هذا التقليد الفكري. وفي النهاية، كان على هذا الصراع أن يجلي نفسه في لغة قاصرة على نحو مؤلم تقريباً، وهو قصور قاد هذا المفكر، على الرغم من لغته القوية، إلى ألغاز متطرفة جداً. وهذه الطريق الفكرية للفكر الميتافيزيقي هي في الحقيقة الطريق الوحيدة التي خلفت وراءها، في كل طريق أساسية، آثار طريق في اللغة، في اللغات التي نعرفها جيداً، أعني الإغريقية، واللاتينية، واللغات الحديثة. ومن دون هذه الآثار، حتى هيدغر ما كان بإمكانه أن يقول شيئاً في جهوده في مساءلة ما وراء بداية هذه الطريق.

الفصل الرابع عشر

البُعدُ الديني
(1981)

إن إثارة السؤال المتعلق بالبُعد الديني في فكر هيدغر يعني طرح تحدٍّ، أو في الأقل الشروع في مهمة متناقضة ظاهرياً. وبهذا الصدد على المرء أن يفكر بجان پول سارتر، أحد المعجبين بهيدغر من منظور نيتشوي، الذي قدم هيدغر بوصفه واحداً من ممثلي الفكر الإلحادي في عصرنا. وعلى الرغم من ذلك، فأنا أودّ أن أبيّن أن فهم هيدغر بوصفه مفكراً ملحداً إنما هو فهم يستند فقط إلى فهم سطحي لفلسفته.

وستكون المسألة مختلفة كلياً، بالطبع، لو تساءلنا عن مدى سائغية المزاعم التي أطلقها اللاهوت المسيحي عن هيدغر،

رغم أن نصف القرن الذي مضى شهد انعطافة من اللاهوتيين المسيحيين نحو هيدغر. والسؤال المتعلق بالوجود، الذي أصبح تلخيصه مهمة تبناها هيدغر على عاتقه، يجب أن لا يفهم على أنه سؤال متعلق بالله كما وضح ذلك هيدغر نفسه بصورة لا لبس فيها. وعبر السنين أصبح توجهه نحو اللاهوت المعاصر بكلا طائفتيه الكاثوليكية والپروتستانتية توجهاً نقدياً ثابتاً. ولكن قد يسأل المرء؛ أليس وجود نقد كهذا لعلم اللاهوت يبين أن الله ـ سواء أكان ظاهراً أم مخفياً ـ ليس كلمة جوفاء بالنسبة له؟ من المعروف أن هيدغر ينحدر من عائلة كاثوليكية، وترعرع في أحضان الكاثوليكية. فهو درس في مدرسة عليا في مدينة كونستانز التي لم تكن كاثوليكية تماماً، إلا أنها كانت تقع في مقاطعة يتواجد فيها أتباع كثر لكلا الطائفتين. وبعد تخرجه من المدرسة العليا أمضى فترة مع اليسوعيين في فيلدكرش، رغم أنه كان يجب أن يغادر ثانية بعد ذلك بفترة قصيرة. وعلاوة على ذلك، انضم إلى حلقة دراسية لاهوتية في فرايبورغ لفصول قليلة.

كان كلٌ من انغماس هيدغر الديني وتعلمه الفلسفي واضحين جداً في مقتبل شبابه. وحتى في سنواته المبكرة كان انتماؤه الديني مغموراً بولع متقد بالفلسفة. وقد تعرّف غروبر مدير مدرسته العليا في كونستانز، الذي أصبح لاحقاً قساً في فرايبورغ، على موهبة هيدغر الألمعية وتفانيه من أجل الفلسفة.

وقد روى لي هيدغر كيف أن أحد معلميه لاحظه وهو يقرأ تحت منضدته الدراسية كتاب كانط **نقد العقل النظري** خلال فصل دراسي مملٍّ بالطبع. فكان هذا بالتأكيد جواز سفر مجاني نحو مستقبل فكري عظيم. وبعد هذه الحادثة، أعطاه غروبر كتاباً أكاديمياً حديثاً عن أرسطو كي يقرأه رغم أنه لم يكن عميقاً جداً. وكان ذلك كتاب فرانز برنتانو **في المعاني المتنوعة للوجود عند أرسطو** Concerning the Multifarious Meanings of Being in Aristotle. فهذه الدراسة تطور، في تحليل واعٍ، ضروب معاني الوجود في فلسفة أرسطو، ولكنها تظل صامتة أمام السؤال المتعلق بالكيفية التي ترتبط فيها هذه المعاني، فصار هذا بالضبط مصدر إلهام لهيدغر الشاب، وهو أمر لطالما تحدث عنه. فتمييز أرسطو بين المعاني المختلفة للوجود يثير التحدي أمام المرء في أن يبحث عن الوحدة الخفية التي تجمعها، ولكنها بالتأكيد ليست وحدة بالمعنى المنهجي كتلك التي حاول كاجيتان Cajetan وسواريز Suarez، المدرسيان المناهضان لحركة الإصلاح البروتستانتية، أن يدخلاها على النزعة الأرسطية. غير أن حقيقة كون الوجود ليس نوعاً، كما في المبدأ المدرسي عن تناظر الوجود analogia entis، كان فكرة رئيسة برزت من ذلك الوقت فصاعداً، لا كمبدأ ميتافيزيقي، إنما كتعبير عن سؤال مفتوح وملحّ كان يتعين على المرء أن يسأله وهو: ما الوجود؟

إن موهبة هيدغر جلبت له النجاح سريعاً. فبإشراف ريكرت

كتب أطروحته عن مبدأ الحكم في النزعة النفسانية، وقد لا يدور في خلد المرء في أن تكون الرياضيات والفيزياء الموضوعات الثانوية في امتحاناته. ولقد ذكر هو ذلك خلال محاضرة له في فرايبورغ معلقاً على ذلك بقوله: «كان ذلك عندما كنت ما أزال منغمساً في لهو الأطفال». وأهِّل لأن يكون محاضراً جامعياً وهو في السابعة والعشرين من عمره، فأصبح مساعداً لأحد أتباع ريكرت في فرايبوغ. وبالطبع كان ذلك التابع هو هوسيرل، مؤسس الظاهراتية، الذي منه تعلم هيدغر تقنية الوصف الظاهراتي البارعة. وكأستاذ مساعد كان هيدغر في تلك السنوات معلماً لاقى نجاحاً غير اعتيادي، وسرعان ما نمّى تأثيراً سحرياً تقريباً على من كانوا أصغر منه وعلى من كانوا في سنه. ومن بين أولئك أسماء صارت معروفة الآن: يوليوس إبنكهاوس، أوسكار بيكر، كارل لويث، فالتر بروكر. فبلغتني الإشاعات التي دارت حوله وأنا في ماربورغ أتهيأ لشهادة الدكتوراه. فالطلبة الذين كانوا يأتون من فرايبورغ، حتى في العام 1920. 1921، كانوا يتحدثون عن هوسيرل أقل مما يتحدثون عن هيدغر وعن محاضراته الثورية العميقة وغير المألوفة. ففي تلك المحاضرات كان يستخدم، على سبيل المثال، التعبير الآتي: إن العالم يتعولم. واليوم ندرك أن ذلك كان استباقاً استثنائياً لمراحل فكره اللاحقة. في ذلك الوقت لم يكن المرء ليسمع تعبيرات كهذه من كانطي محدث أو من هوسيرل. فأين الأنا المتعالي؟ ما

نوع هذه الكلمة؟ وهل هناك كلمة كهذه؟ وقبل بلوغ ما يُسمى بمنعطف هيدغر بعشر سنوات، عندما تجاوز تصوره المتعالي عن الذات واعتمادَه على هوسيرل، وجد كلمته الأولى، تلك الكلمة التي لا تفترض ذاتاً أو وعياً متعالياً. فكلمة يتعولم كانت مثل بشير مبكر بحادثة «الوضوح».

لقد تعلمنا في أثناء ذلك شيئاً قليلاً عن هذا المجال الأول من الفكر الهيدغري الذي ظهر في فرايبورغ بعد الحرب العالمية الأولى. ولقد أطلعنا بوغلير Pöggler على بعض جوانب ذلك. وفي مقالة رائعة أعاد كارل ليهمان بناء أهمية القديس بولص بالنسبة لهيدغر. وقبل ذلك قدّم توماس شيهان وصفاً شاملاً لمحاضرات هيدغر عن «ظاهراتية الدين» التي ألقاها هيدغر في العام 1920، وهي كانت في متناوله من خلال مخطوطة أقدم.

ومن هذه المصادر يمكن للمرء أن يرى أنّ الخبرة المسيحية المبكرة المتعلقة بالزمان قد فتنت هيدغر، فاللحظة الأخروية لم تقرَّ لا بصحة المقاييس، ولا «التوقعات»، ولا التخمينات بشأن مقدار الزمان الذي سوف يمر قبل مجيء الرَّبِّ؛ لأنه سيأتي «مثل لصّ في الليل» (رسالة القديس بولص الأولى إلى مؤمني تسالونيكي)[1]. فالزمان المقيس، وحسابات الزمان، ومجمل

(1) يقول الرسول بولص في رسالته الأولى إلى مؤمني تسالونيكي: «أما مسألة الأزمنة والأوقات المحددة، فلستم في حاجة لأن =

خلفية الأنطولوجيا الإغريقية، التي تحكم مفهومنا عن الزمان في الفلسفة والعلم، تنحلّ بوجه هذه الخبرة. وتبيّن لنا رسالةٌ خاصة أرسلها هيدغر في العام 1921 إلى كارل لويث (أحد طلابه الشباب وصديقه) أن هذا لم يكن مجرد تحدّ فلسفي، إنما هو في الحقيقة أحد الاهتمامات الأساسية لهذا المفكر الشاب. فلقد كتب في هذه الرسالة إنه سيكون «خطأ جسيماً مقارنتي (سواء أكانت مقارنة افتراضية أم لم تكن) بشخصيات مثل نيتشه أو كيركغارد ... أو أي واحد من الفلاسفة الكبار. إن مقارنة كهذه ليست محظورة، ولكن يجب أن يقال حينئذ أنني لست فيلسوفاً، فأنا أخدع نفسي إن اعتقدت أنني يمكن أن أضاهى بآخرين». وكتب بعد ذلك يقول: «أنا لاهوتي مسيحي».

ولن يخطئ المرء إذا ما أدرك في هذا القول الموجِّهَ العظيمَ لطريق هيدغر الفكري: فهو رأى نفسَه إذن لاهوتياً مسيحياً. وهذا يعني أن جميع جهوده لتمييز نفسه وتساؤلاته كانت تحفزها رغبة في تحرير نفسه من اللاهوت السائد الذي كان قد ترعرع فيه، وبذلك يمكن أن يكون مسيحياً. وكما قال لاحقاً، فلقد استقى من الأساتذة المميزين في قسم علم اللاهوت بفرايبورغ المؤهلات الضرورية لهذه المهمة «اللاهوتية»، وكان مارتن لوثر

= يُكتب إليكم فيها. لأنكم تعلمون يقيناً أن يوم الرَّبِّ سيأتي كما يأتي اللصُّ في الليل». الكتاب المقدس. (المترجمان)

الشاب ذا أهمية أساسية بالنسبة إليه أكثر من أي شخص آخر. ولكن المحاضرات التي ألقاها عن «ظاهراتية الدين» تبين أنه انقلب بانجذاب روحي حقيقي إلى العهد الجديد، ورسائل القديس بولص.

ثمة أستاذان اثنان وفّرا له تعليماً مفهومياً مناسباً. أولهما هو براعة هوسيرل الظاهراتية. وما يميزه، بوصفه مساعداً لهوسيرل، أنه لم يتعلم البرنامج الكانطي المحدث الموجود في كتاب هوسيرل **أفكار** المنشور عام 1913، إنما تعلم كتاب هوسيرل الآخر **أبحاث منطقية**. فهذه الأبحاث تحمل مضامين تمتد إلى أبعد من فكر هوسيرل، لا سيما المبحث السادس، وثمة نسخة جديدة له ظهرت آنذاك. والسؤال الذي حظي بمكانة مهمة يتعلق بما تعنيه :"is" فما هو نوع فعل الوعي القصدي noetic الذي من خلاله تكون المقولة الشكلية للفعل "is" موضع قصد؟ إن مبدأ «الحدس المقولي» ـ وكذلك التحليل البارع الذي أجراه هوسيرل للوعي الزماني (الذي نشره هيدغر لاحقاً) ـ كانا بمثابة تحدٍّ لهيدغر: فيالها من براعة في رؤية التفصيلات وفي التحليل، وياله من طريق مسدود أُزيح عن سؤال هيدغر المتعلق بالإيمان المسيحي على نحو أكبر مما أزيح فيها قنوط أوغسطين الشهير من إمكانية فهم لغز الزمان.

لم يكن الشرح «المثالي» لكتاب **أفكار** هو الذي جذب هيدغر. إنما هو أُعجبَ بالاتساق الذي من خلاله أدخل هوسيرل

الذاتية المتعالية في هذا الموضوع، فحصّنه هذا بالتأكيد من المحاولات الواهنة للتحرر من «الواقع»، وهي محاولات لم يرتكبها «ظاهراتيو ميونخ» فقط، بل حتى شيلر نفسه. ولكن ظهر له، منذ البداية، أن مبدأ الأنا الظاهراتية مبدأ مريب. ولقد روى لي توماس شيهان مرة كيف أن هيدغر أراه نسخة من مقالة هوسيرل **الفلسفة علماً دقيقاً** من العام 1910. ففي موضع من هذه المقالة يقول فيه هوسيرل إن منهجنا ومبدأنا الأول يجب أن يكون «[العودة] إلى الأشياء نفسها» وفي هذا الموضع كان هيدغر الشاب قد كتب: «نريد أن نصدق كلامه حرفياً». وكان القصد من هذا، بالتأكيد، هو الهجوم، فبدلاً من الوقوع في شراك مبدأ الاختزال المتعالي وفي البحث عن أساس نهائي للكوجيتو، كان على هوسيرل أن يتبع مبدأه الخاص في «[العودة] إلى الأشياء ذاتها».

وبغيه اتخاذ المسافة الضرورية من مثالية هوسيرل المتعالية من دون التقهقر إلى واقعية دوغمائية ساذجة، تحول هيدغر إلى أستاذ آخر عظيم وهو أرسطو. وفي الحقيقة فهو لم يكن ليتوقع أن يجد في أرسطو المرء الذي يضمن مصداقية تساؤلاته الخاصة ـ التساؤلات ذات الحافز الديني ـ ولكن العودة من الظاهراتية إلى دراساته المبكرة عن أرسطو منحته فرصة اكتشاف أرسطو جديد تكشّف لنا عن جانب أخر مختلف غير ذلك الجانب الذي فضّله اللاهوت المدرسي. ومن دون أدنى شك، ما كان هيدغر

ليخدع نفسه بصدد حقيقة أن المفهوم الإغريقي عن الزمان قد تشكل من خلال كتاب أرسطو **الطبيعة**، وأنه ما من سبيل للانتقال مباشرة من التصور الإغريقي إلى تفسير تصوري للحظة الأخروية. بيد أن قرب فكر أرسطو من الدزاين الوقائعي من حيث تحققه العيني في الحياة ومن حيث توجهه الطبيعي إلى العالم قدم لهيدغر مساعدة غير مباشرة. ولقد عرض هيدغر دراساته عن أرسطو في علم الأخلاق، والطبيعة، والأنثروبولوجيا (كتاب النفس De Anima)، والبلاغة، وكذلك الميتافيزيقا، بفضل موقعها المركزي، في سلسلة من المحاضرات عقدها في فصول دراسية متتابعة. وكما أخبرني في رسالة له في العام 1923 أن هذه الدراسات سوف تظهر في مجلد ضخم في **حولية الفلسفة والبحث الظاهراتي** Jahrbuch für Philosophie und ph?nomenologische Forschung التي يشرف عليها هوسيرل. غير أن ذلك لم يحدث أبداً؛ فهو تولى منصب الأستاذية في فرايبورغ، وكان هذا التعيين قد حمّله مهمات جديدة. ومع ذلك، ظل أرسطو إحدى النقاط المحورية في نشاطه معلماً.

فكيف ساعده أرسطو؟ هل كان يقوم مقام الضد من الخبرة المسيحية بالزمان والدور الأساسي للتاريخية في الفكر الحديث؟ هل كان مجرد مثال مضاد؟

إن عكس ذلك هو الصحيح. فأرسطو كان الشاهد الأساسي

على مسعى العودة «إلى الأشياء ذاتها»، وشهد بصورة غير مباشرة ضد ميوله الأنطولوجية الخاصة، مستهلاً بفكرة سيدعوها هيدغر لاحقاً الوجود الحاضر أمامنا. وهكذا صار أرسطو مرشداً نقدياً لتساؤلات هيدغر الجديدة. والتأويلات الظاهراتية التي أجراها هيدغر حول أرسطو، والتي كان هيدغر آنذاك متهيئاً لنشرها في حولية الفلسفة والبحث الظاهراتي التي يشرف عليها هوسيرل، لم تكن تعنى بالنزعة المدرسية التي كانت مهتمة باللاهوت الفلسفي، وهو لاهوت وجد أساسه النهائي في التوجه الأرسطي نحو الطبيعة، وفي مفهوم «الإله المحرِّك» في ميتافيزيقا أرسطو. بل كان قرب «فلسفة أرسطو العملية» وكتاب **البلاغة** من التحقق العيني والوقائعي للدزاين هو ما أسر هيدغر، وطرق «الموجود الحقيقي»، التي نوقشت في الكتاب السادس من **الأخلاق النيقوماخية** راقت لهيدغر مبدئياً لأنها وسمت موقعاً في هذه النصوص حيث التقت أولوية الحكم، والمنطق، والعلم، في فهم وقائعية الحياة الإنسانية بحدّ حاسم. وثمة نمط آخر من المعرفة أُوفيَ حقه عندما تم تكييف الجهد ليس من أجل إدراك موضوع ما أو إحراز معرفة موضوعية، إنما كيِّف من أجل اكتساب أكبر وضوح ممكن حول الدزاين الوقائعي الحيّ. وهذا هو السبب في أن تغدو بلاغة أرسطو، بالإضافة إلى علم الأخلاق، مهمة لأنها تتناول البراغماتا pragmata (طرق الفعل أو الأعمال) والباثيماتا pathemata (الانطباعات أو الآلام) وليس الموضوعات.

وعلاوة على ذلك، كان أرسطو قادراً على مساعدة هيدغر الشاب بطريقة مدهشة أخرى. فالنقد الأرسطي لفكرة الخير عند أفلاطون قدمت دعماً جوهرياً لنقد هيدغر «الوجودي» لمفهومي الذات والموضوع المتعاليين. فكما أن الخير ليس موضوعاً أو مبدءاً أسمى، إنما هو يميز نفسه في ضروب من الطرق التي يواجَه فيها، فإن «الوجود» هو أيضاً يكون حاضراً في كل ما هو موجود، حتى وإن كان هناك، في التحليل الأخير، كيان متفوق يضمن حضور الكل. فالسؤال المتعلق بالوجود بحد ذاته هو ما كان أرسطو، ومعه هيدغر، يحاولان الإجابة عنه. وهيدغر، واضعاً هذا في حسبانه وبالإحالة على كتابي أرسطو **الطبيعة، وما بعد الطبيعة،** كان قادراً على أن يبين أن الوجود من جهة حركيته، والوجود من جهة عدم تحجبه، ليست موضوعات يمكن للمرء أن يعدّ حولها بيانات معينة، بل بالأحرى أن كل فهم للوجود للكينونة يتأسس على فهم للحركية، مثلما تتأسس جميع البيانات على حضور غير متحجب، وهكذا تتأسس على الوجود الحقيقي أو الوجود بوصفه غير متحجب. وليس لهذا أدنى علاقة بالواقعية بوصفها المقابل للمثالية الذاتية، وهو ليس نظرية في المعرفة؛ إنما يصف في الحقيقة الشيء ذاته الذي لا يَعرفُ، بسبب من «وجوده في العالم»، شيئاً عن الانفصال القائم بين الذات ـ الموضوع.

ولكن من وراء هذا الولع بأرسطو «اللامدرسي» [أي المؤوّل

تأويلاً يختلف عن التأويل المدرسي] بدا سؤال هيدغر القديم أنه يتعلق باللاهوت المسيحي. ألمْ يكن لدى المسيحيين طريقة لفهم أنفسهم أكثر ملاءمة من الطرق التي قدمها اللاهوت المعاصر؟ وبهذا الصدد، فقد كانت تأويلات هيدغر الجديدة لأرسطو مجرد خطوة أولى في طريق فكرية طويلة. ونحن نجد اختيار هيدغر هذه الخطوة اختياراً واعياً من خلال المدخل الذي كتبه لكتابه **تأويل أرسطو**، وكان مخطوطة أرسلها إلى پول ناتورپ. ولقد حصلت من ناتورپ، آنذاك، على نسخة من هذه المخطوطة؛ كانت تحليلاً «للحالة التأويلية» لتأويل أرسطو. ولكن مع منْ بدأت هذه الحالة التأويلية؟ لقد بدأت بمارتن لوثر الشاب، لوثر الذي طالب كل من يريد أن يكون مسيحياً أن يتنكر لأرسطو: هذا «الكذّاب الكبير». وما زلت أذكر جيداً الأسماء الآتية: غابرييل بيل، وبطرس لومباردوس (معلم الكلمات)، وأوغسطين وأخيراً بولص. ما من شك في أن اهتمام هيدغر القديم، الموثق جيداً، بالرسالة المسيحية الأصيلة كان الحافز على محاولاته مع أرسطو.

ولكن ليس هيدغر من يتوقع من أرسطو أن يوجه اهتمامه توجيهاً مباشراً. بل العكس من ذلك هو الصحيح: فوعيه بأن اللاهوت الذي كان قد درسه والذي وجد سنده في ميتافيزيقا أرسطو لا يطابق بأقل درجة الحوافز الحقيقية للفكر الإغريقي، أقول إن وعيه هذا كان لابد قد شحذّه تناولُه لهؤلاء المفكرين.

فهذا الفهم للزمان الذي كان متطابقاً مع فهم القديس بولص، والذي أعاد هيدغر اكتشافه، لم يكن إغريقياً على الإطلاق. فالمفهوم الإغريقي للزمان، الذي صاغه أفلاطون وأرسطو بوصفه وحدة ومقياساً للحركة، قد غمر جميع الممكنات النظرية في الحقب اللاحقة بدءاً من أوغسطين مروراً بكانط وحتى أينشتاين. وهكذا، فإن السؤال الذي عذّبه في أعمق المستويات، السؤال المتعلق بالتوقع المسيحي لنهاية الزمان، لابد أنه ظل سؤالاً حياً: فهل شَوّهت القوةُ التي مارسها الفكر الإغريقي على خبرة الإيمان المسيحية الرسالةَ المسيحيةَ إلى الحد الذي ما عادت فيه قابلة للإدراك وغرّبت اللاهوت المسيحي عن مهمته؟ في الواقع لم يكن فقط مبدأ البراءة عند القديس بولص ولوثر مهماً بالنسبة له، فهو تبنى أيضاً موضوعة هارناك Harnack عن الهلْيَنَة [إضفاء الروح الهللينية] الكارثية للاّهوت المسيحي. وفي النهاية لم يجد فقط تسويغاً لحيرته بشأن مواءمة تنشئته اللاهوتية، بل أدرك، أيضاً، في التراث الإغريقي، التراث الذي يُثقل الفكر المعاصر، أصل كل الغموض المتعلق بالوجود وتاريخية الحقيقة الإنسانية، غموض أملى عليه قبسة كتابه **الوجود والزمان.**

لقد كان مأزق الفكر الحديث، بالضبط، الذي صادفه مع برغسون، وزمل، ولازك، وقبلهم جميعاً دلتاي، هو الذي ألقى بثقله على عقله خلال سنوات تطوره الحاسمة، أي خلال

الحرب العالمية الأولى. إذن، كانت المسألة بالنسبة له كما لأونامونو، وهيكر Haecker، وپوپر، وإبنر Ebner، وياسپرز، وغيرهم كثيرين، هي أن مفهوم كيركغارد عن الوجود صار كلمة سر جديدة. وكانت كتابات كيركغارد قد أحدثت للتو تأثيرها بفضل الظهور الحديث لطبعة ألمانية ظهرت في بداية القرن العشرين. وفي تلك المقالات الألمعية أعاد هيدغر اكتشاف موضوعته. فمهاجمة هيغل [من طرف كيركغارد] ـ هيغل الذي دعاه هيدغر الإغريقي الأخير والأحد جذرية ـ لابد أنها أثارت هيدغر ليس فقط بسبب دوافعها الدينية، بل لأنها بينت كيف أن طبيعة الوجود الإنساني [المتأرجحة بين] «أما/ أو» كانت مخفية، ولابد أيضاً من أن تكون المعارضة المميزة للمفهوم الإغريقي عن «الذاكرة» ذات أثر تنويري. فمقولة كيركغارد عن التكرار قد تم تعريفها بالضبط كفكرة سوف تتلاشى في الذاكرة، في وهم عودة الشبيه، إن لم تُخبر كمفارقة للتاريخية، وكتكرار لما لا يمكن تكراره، وكزمان يأتي بعد كل زمان.

فكانت هذه هي خبرة الزمان التي تعرَّفها هيدغر لدى القديس بولص؛ إنها المجيء الثاني Second Coming الذي لا يمكن توقعه، فهو الغياب الحضور parousia وليس الحضور. وفوق ذلك، لابد من أن خطبة كيركغارد الدينية، التي أصبحت حينئذ في متناول الناطقين بالألمانية بعنوان Leben und Walten der Liebe، لابد أنها أعادت طمأنته. ففيها يجد المرء التمييز

اللافت للانتباه بين «الفهم عن بُعد» و الفهم المتزامن. فنقد كيركغارد للكنيسة يفصح عن أن الكنيسة لم تتعامل مع الرسالة المسيحية بأية جدية وجودية، وأن ذلك خفّف من مفارقة التزامن التي هي جزء من الرسالة المسيحية. فعندما يُفهم صلبُ المسيح عن بُعد، فإنه يفقد كل جديته الحقيقية، وإن الخطاب الذي يدور حول الله والرسالة المسيحية كما مارسه علم اللاهوت (ومارسه تأمل الهيغليين الجدلي) قد تمت مقاربته عن بعد أيضاً. فهل بوسع المرء أن يتحدث عن الله مثلما يتحدث عن شيء ما؟ أليست الغواية الميتافيزيقية هي التي تقودنا بالضبط إلى المجادلة حول وجوده وصفاته كما لو كنا نتجادل حول شيء يدرسه العلم؟ هنا عند كيركغارد تمتد جذور اللاهوت الجدلي، الذي بدأ في العام 1919 مع التعليق الذي عقده كارل لويث حول رسالة القديس بولص إلى الرومان. وخلال سنوات صحبته لبولتمان في فرايبورغ، كانت عناية هيدغر الأساسية تكمن في تقديم وصف للاهوت «التاريخي»، وتعلم كيف يمكن التفكير بتاريخية الحقيقة الإنسانية وتناهيها بطريقة أحدّ جذرية.

أشار هيدغر خلال هذه الفترة مراراً إلى مؤرخ الأديان فرانز أوفربك؛ صديق نيتشه. فلقد أفصحت مقالة أوفربك السجالية حول «روح اللاهوت المسيحي» عن تلك الشكوك العميقة التي بعثت في هيدغر الحياة، وعززت تماماً خبرته الفلسفية عن عدم ملاءمة مفهوم الوجود الإغريقي للفكرة المسيحية عن الآخرة

(الأخير، النهائي)، التي هي توقّع لحدث آتٍ. وعندما كتب هيدغر في رسالة إلى لويث: «أنا لاهوتي مسيحي»، فلابد أنه قصد من وراء ذلك أنه أراد الدفاع عن مهمة اللاهوت الحقيقية، وهي «إيجاد الكلمة التي تدعو المرء إلى الإيمان وتبقيه فيه» بمقابل الروح المسيحية التي كيّفها اللاهوت المعاصر. (ولقد سمعته يستخدم هذه الكلمات في مناقشة لاهوتية في العام 1923). ولكن هذه مهمة فكرية أيضاً.

وهو لم يتعلم هذا من أرسطو فقط، إنما من هوسيرل أيضاً؛ الذي كشف تحليله البارع للوعي الزماني عن الحِمل الثقيل الذي خلّفه الفكر الإغريقي. إن تعليم هوسيرل له حصّنه من خطر الاستخفاف بقوة المثالية المتعالية، وجعله أيضاً غير متأثر بإغواء محاولة معارضة هذه المثالية بنزعة واقعية ساذجة بأن يستخدم عبارات ظاهراتية شائعة. وهكذا، عرف أنه ليس من المجدي اتخاذ موقف كالموقف الذي اتخذه ألكسندر پفاندر Pfander أو ماكس شيلر في شبابه، وأصرّ على أن الأشياء هي ما تكون عليه، وأنها ليست نتاج الفكر. فلا تصور مدرسة ماربورغ عن إنتاج الأشياء ولا تصور هوسيرل المثير للجدال عن تكوين الأنا المتعالي له علاقة بمثالية بيركلي الميتافيزيقية، أو بالمشكلة المعرفية المتعلقة بواقعية العالم الخارجي. كان هوسيرل مصمماً على أن يجعل «تعالي» الأشياء، أي وجودها في ذاتها، مفهومة بطريقة متعالية؛ فهو أراد أن يمنحها أساساً

«محايثاً» إن جاز التعبير. فمبدأ الأنا المتعالية وبيِّنتها القاطعة ليست سوى محاولة لتأسيس الموضوعية والمشروعية. فأدى تكوين الأنا المتعالية، الذي اعتُقد أن تكشفه مهمة في متناول اليد، إلى صياغات تصورية متناقضة ظاهرياً؛ مثل التكوين الذاتي لتيار الوعي، والظهور الذاتي لهذا التيار، والحضور البدائي، والتغير الأصيل. فلابد من أن يكون هذا قد أثبت لهيدغر أنه لا مفهوم الموضوع ولا مفهوم الذات يمكن أن يلائما مشكلته، أي مشكلة وقائعية الحقيقة الإنسانية. وفي الحقيقة، كان هيدغر قد استهل طريقه، مبتدئاً بقلق الدزاين الذي سماه لاحقاً الهمّ care، بدلاً من أن يبدأ بالوعي المتخيّل، لينتقل بعد ذلك، إلى توصيف الوجود بموجوب المستقبل [الذي يتجه إليه الدزاين]. وعليه، فمن خلال مقاصده اللاهوتية صارت تاريخية الدزاين مسألة موضع بحث ونظر - وبذلك ظل بمنأى عن تأثير النزعة التاريخانية - فقادت هذه المسألة تساؤله المتعلق بمعنى الوجود.

ولكن كيف يمكن تناول اللاهوت بوصفه علماً[2] من دون أن يفقد روحه المسيحية ومن دون أن يقع، مرة أخرى، تحت

---

(2) الكلمة الألمانية «علم Wissenschaft» هي أوسع من مقابلها بالإنجليزية كلمة science التي تشير إلى الدراسة التجريبية للظواهر الطبيعية. فالكلمة الألمانية تعني أن أي نظام من المعرفة تم بحثه من خلال دراسة منهجية هو علم، بما في ذلك اللاهوت والفلسفة. (الترجمة الإنجليزية)

نفوذ مفهومَي الذاتية والموضوعية؟ كان هيدغر، كما أتذكر، قد شرع في التفكير في هذه المسائل في سنواته المبكرة في فرايبورغ. ففي محاضرته Tübinger Vortag في العام 1927 صيغت المسألة بالشكل الآتي: اللاهوت هو علم وضعي لأنه يتناول شيئاً كائناً؛ أعني الروح المسيحية. فاللاهوت يجب أن يُنظر إليه بوصفه شرحاً تصورياً للإيمان. وبذلك، فإنه أقرب إلى الكيمياء والبيولوجيا منه إلى الفلسفة، لأن الفلسفة، بوصفها العلم الفريد، لا تتناول الموجودات (المعطاة، حتى لو كانت معطاة من خلال الإيمان فحسب) إنما هي تتناول الوجود: إنها العلم «الأنطولوجي».

وبمقدور المرء أن يرى بسهولة التحريض الواعي في فرضية هيدغر بصدد الأسس النظرية لهذا «العلم». ففي الإيمان يواجه المرء، أيضاً، الشيء الذي يكون موضوع اعتقاد في الإيمان، أي مضمون الإيمان أو الاعتقاد، وهو موضوع يمكن أن يُشرح شرحاً تصورياً، هذا إن كان إيماناً بالفعل. ولكن هل الاعتقاد موضوع، أو حقل موضوعات، يشبه الموضوعات التي تدرسها الكيمياء أو الكائنات الحية التي تدرسها البيولوجيا؟ أفلا يحيل اللاهوت بالأحرى، كما تحيل الفلسفة، على كلية الدزاين، بما في ذلك عالم هذا الدزاين؟ لابد من أن هيدغر، من الجهة الأخرى، قد أكد أن التكوين الأنطولوجي الأساسي للدزاين، كما تراه الفلسفة، كان المساعد للشرح التصوري للإيمان.

فالفلسفة، التي ترى أن مصدر «الخصائص الأنطولوجية» للذنب يكمن في زمانية الدزاين، تستطيع بكل تأكيد أن تقدم فقط دليلاً شكلياً على الخطيئة التي تُخبر في الإيمان.

يستخدم هيدغر هنا المفهوم المشهور «الدليل الشكلي» الذي غالباً ما استخدمه مبكراً. وهو مفهوم يعادل تقريباً مفهوم كيركغارد «عن جعل المرء منتبهاً أو يقظاً»، وبالتأكيد لن يخطئ المرء إن تعرف في هذا على قصد يناقض الإطار القبلي الذي تطالب به «أنطولوجيات» هوسيرل لأغراض العلوم التجريبية. ويدرك المرء، عبر مفهوم الدليل الشكلي، أن علماً فلسفياً يمكن أن يأخذ مكانه في الشرح التصوري للإيمان ـ أي في اللاهوت ـ ولكنه لا يستطيع أن يأخذ مكانه في تحقق الإيمان، فهذا شأن من شؤون الإيمان ذاته. ومن خلف هذا لابد أنه كان هناك وعي عميق بأن السؤال المتعلق بالوجود لم يكن، في النهاية، سؤالاً علمياً؛ إنما هو في الحقيقة «سؤال يعود إلى الجانب الوجودي».

من المعروف أن هذا التحديد الدقيق للنزعة القبْلية الظاهراتية قد أثارت قدراً واسعاً من النقد. فهل الذنب الذي يميز الدزاين مستقل عن تاريخ الإيمان المسيحي وليس له علاقة به؟ وماذا عن الرغبة في الضمير، أو التقدم نحو الموت؟ كان من الصعب على هيدغر أن ينكر هذا بخصوص نفسه هو أو بخصوص أساس خبرته؛ فهو كان قادراً فقط أن يؤكد أن التناهي

و«الوجود المتجه نحو الموت» يمكن أن تتحرر من أي أساس للخبرة الإنسانية، وهذا يمنح كل فرد اتجاهاً معيناً من أجل الشرح التصوري لخبرة الإيمان.

إن المواجهة الشاملة بين الفلسفة واللاهوت تظل، بطبيعة الحال، مواجهة خرقاء مادام هناك شكّ في افتراض أساسي هو: هل اللاهوت علم؟ (انظر هيدغر؛ Phönomenologie und Theologie,p. 25). وهل اللاهوت يفرض الإيمان فعلاً؟ وما هو أكثر خرَقاً السؤال الآتي: هل تجسد التحقق الوقائعي للدزاين في شكل «همّ» يقدر فعلاً، كما يُزعم، أن يخلِّف وراءه الاستباق الأنطولوجي للذاتية المتعالية، وأن يفكر في الزمانية بوصفها وجوداً؟ الهمّ هو في الأساس قلق المرء الذاتي، بالضبط كما أن الوعي هو وعي ذاتي. وهيدغر كان مصيباً في تأكيده أن هذا من قبيل تحصيل الحاصل بالنسبة لوجود ذات ما وبالنسبة للهمّ، ولكنه اعتقد أيضاً أن مفهوم الهمّ بوصفه تزميناً أصيلاً قد تجاوز الطبيعة الأنطولوجية الضيقة لكلمة «أنا»[3] وهوية الذات المتكوّنة. فما هي زمانية الهمّ الأصيلة؟ ألا تظهر بوصفها تزميناً للذات؟ «**إن الدزاين يحقق ذاته على نحو أصيل**

(3) يقول ألفريد دنكر في كتابه المعجم التاريخي لفلسفة هيدجر: «إن الأنا the I ليس أنا ego خالصاً، إنما هو متموقع دائماً في سياق معين. فأنا دائماً أكون منغمساً في مواقف معينة. (المترجمان).

من جهة تفرده الأساسي في عزمه الصموت الذي يقتضي القلق من أجله هو» (Sein und Zeit, paragraph 64). وقال هيدغر لاحقاً بشأن هذا القلق: «إنه وضوح الوجود بما هو وجود». فهل كان بمقدوره أن يقول إن الدزاين ذاته يقتضي الوضوح؟

مثلما لم يعد هيدغر، في أخرياته، يريد أن يؤسس التفكير في الوجود بوصفها زماناً على أساس التحليل المتعالي للدزاين، ومن ثم تحدّث عن المنعطف الذي كان قد استغرقه، كذلك العلاقة بين الفلسفة والعلم لم يعد يُفكر فيها على وفق الافتراض القائل إن المرء كان يتعامل مع علاقة بين عِلمين. وما كان لافتاً للنظر في محاضرته Tübinger Vortage هو أن اللاهوت لم يوسم فقط بوصفه «تاريخياً» بالمعنى الجذري للكلمة، بل وُسم أيضاً بوصفه «علماً عملياً». «إن كل معتقَد أو مفهوم لاهوتي بحد ذاته يكرر محتوياته، وهذا لا يحدث فحسب بطريقة تكميلية بموجب ما يعرف بالتطبيق العملي لوجود الفرد التقي في المجتمع». لذلك، فإنه من غير المفاجئ أن يصل هيدغر لاحقاً (في العام 1964) إلى نتيجة في مقالته "Nonobjectifying Thinking and Speaking"، يضعها في السؤال السلبي الآتي: «هل مازال بإمكان اللاهوت أن يكون علماً مادام يُفترض أنه لا يمكن أن يُجاز في أن يكون علماً على الإطلاق؟» (phönomenologie und Theologie, p. 46).

وهكذا كان البعد الديني عند هيدغر قادراً على البحث عن

لغته ولكن ليس بفضل مساعدة اللاهوت، إنما في الحقيقة من خلال الانصراف عنه، وعن الميتافيزيقا والأنطولوجيا السائدة. فالبعد الديني وجد لغته، بقدر ما كان يمكن إيجادها، بوساطة نيتشه، وبوساطة شرح هيدغر لشعر هولدرلين الأمر الذي أسفر عن حلّ عقدة لسانه.

من الخطأ في الحقيقة أن نعتقد أن نيتشه كان مهماً بالنسبة له من جهة مضامين فكره الإلحادية. فلقد تجاوز هيدغر دوغمائية فكر نيتشه الإلحادية، فهو في الحقيقة كان منجذباً إلى الجرأة المفرطة التي وضع فيها نيتشه أسس الميتافيزيقا موضع تساؤل، والتي من خلالها تعرّف على «إرادة القوة» في كل مكان. كما لم تجذبه محاولة نيتشه إعادة تقييم جميع القيم ـ فلقد بدا هذا له الجانبَ السطحيَّ من فكر نيتشه ـ بل ما جذبه هو أن الكائنات الإنسانية بعامة قد فكر فيها نيتشه بأنها تستطيع أن تقرر القيمة وتقيّمها. وكان هذا مولد التعبير الهيدغري المعروف، أعني تعبير التفكير «الحسابي»، الذي يحسب [يحصي] قيمة كل شيء، والذي أصبح قدر الثقافة الإنسانية في شكل تكنولوجيا، ومؤسسات تكنولوجية [تدير] «الوجود في العالم». وما وصَفَه نيتشه بظهور العدمية الأوربية فقد فهمه هيدغر ليس كعملية لإعادة تقييم القيم، بل فهمه، على العكس، على أنه التأسيس النهائي للتفكير في القيم، وهو ما دعاه بـ«**نسيان الوجود**».

بأي حال، لم يكن نيتشه بالنسبة لهيدغر مجرد امرئ شخّص العدمية عبر ظهور «العدم»، وأن الوجود أصبح مرئياً. وهذا هو السبب في أن هيدغر يذكر مشهد الإنسان المجنون في كتابه دروب الغابة. ففي هذا المشهد يدخل الإنسان المجنون السوق رفقة حشد من الناس الذين لا يؤمنون بالله، ويصرخ «أنا أبحث عن الله، أنا أبحث عن الله!»، وهو يعرف «أننا قتلناه». ولكن من يبحث عن الله ـ وهذا هو قصد هيدغر ـ «يعرف» الله؛ فأولئك الذين يحاولون إثبات وجود الله هم الذين يقتلونه بهذه الطريقة بالضبط. فالبحث يفترض مسبقاً القياس، والقياس يفترض المعرفة؛ تلك الغائبة، والمفترضة، لكنها ليست غير موجودة. إنها «هناك» [da] غياباً.

وهذا ما أعاد هيدغر اكتشافه عند هولدرلين، في قصيدة وجود الآلهة المختفية. فبالنسبة لهولدرلين، كان المسيح هو آخر آلهة العالم القديم، الإله الأخير الذي يمكث «بين البشر». فكل ما بقي هي آثار الالهة التي توارت، «سوى المقدس الذي بقي».

فكان هذا هو النموذج الذي احتذاه هيدغر عندما حاول أن يفكر في الفكر من جديد، ولكن ليس الفكر بالمعنى الميتافيزيقي أو العلمي. وكما أن المرء يستطيع أن يعرف المقدس من دون أن يدرك الله و يعرفه، كذلك التفكير في الوجود فهو ليس إدراكاً، ولا امتلاكاً، ولا سيطرة. ومن دون

فرض شيء شبيه بخبرة الله أو المجئ الثاني للمسيح، التي يمكن التفكير فيها بشكل صحيح من هذه الزاوية، يستطيع المرء أن يقول إن الوجود هو أكثر من مجرد «حضور» (بله «تمثيل»)، ومثلما هو «غياب»، فإن شكل «الوجود هناك» الذي لا يحتوي على «ما هو موجود» فقط، بل يحتوي أيضاً على الانسحاب، والتقهقر، والانطواء التي يمكنها جميعاً أن تجرَّب. فكلمات هيرقليطس «الطبيعة تحبّ حجبَ نفسها» لطاما لفتت انتباه هيدغر. فهذه الكلمات لا تدعو المرء إلى أن يهاجم، أو يحاول أن يتغلغل، إنما هي دعوة للانتظار، ولقد كان ريلكه على حق عندما تذمر في مراثيه من عدم القدرة على الانتظار. ومن ثم، تحدث هيدغر عن التذكر، التذكر الذي لا يعني فقط التفكير في شيء كان، بل التفكير أيضاً في شيء آت، شيء يتيح للمرء أن يفكر فيه، حتى وإن جاء «مثل لص في ليل».

إن ما يصاغ في تفكير كهذا هو ليس أونطولوجيا وليس لاهوتاً بالتأكيد. وعلى الرغم من ذلك، على المرء أن يتذكر في النهاية أن هيدغر قال مرة ـ عندما كان يتفكر في قصيدة لهولدرلين ـ إن «السؤال: من هو الله who is God، هو سؤال في غاية الصعوبة بالنسبة للبشر. وبوسعهم على الأكثر أن يسألوا: ما هو الله what is God». يلمِّح هيدغر هنا إلى بُعد المُبجّل والمقدس، ويعلق على ذلك قائلاً: «إن فقدان بُعد المبجل والمقدس هو ربما الإثم الحقيقي الذي اقترفه عصرنا».

وما قصده من عبارته هذه هو أننا غير قادرين على بلوغ الله لأننا نتحدث عنه بطريقة لا يمكن أبداً أن تحظى بمساعدة الفهم الذاتي للإيمان. بيد أن ذلك شأن من شؤون اللاهوت. أما شأني أنا، أي شأن الفيلسوف ـ وهذا أمر كان يمكن أن يقوله هيدغر بجدارة تامة، ويمكن أن يكون صالحاً لكل فرد وليس فقط للمسيحي أو اللاهوتي ـ هو التحذير بصريح العبارة: إن طرق التفكير المألوفة ليست كافية.



الفصل الخامس عشر

الوجود الروح الله
(1977)

ليس بوسع امرئ له صلة بتفكير مارتن هيدجر أن يقرأ عنوان هذا الفصل ـ هذه الكلمات الثلاث التي تكمن في أساس الميتافيزيقا ـ بالطريقة التي قُرئت بها ضمن الموروث الميتافيزقي. وقد يرغب المرء في أن يجد ذاته منسجمة مع رؤية الإغريق وهيغل أن الوجود روح، والعهد الجديد يخبرنا أن الله روح. وهكذا تركّز الموروث الغربي في طريقة قديمة من التفكير لتكوين سؤال للمعنى واضح بذاته. ومع ذلك، تواجه هذه الطريقة القديمة في التفكير تحدياً جديداً. فهي ترى ذاتها موضع تساؤل من طرف مفهوم للمعرفة طوّره العلم الحديث من خلال

تقشّفه في المنهاج، ومن خلال المعايير النقدية الجديدة. ولا يمكن للتفكير الفلسفي أن يتجاهل وجود العلم الحديث، ولا يمكنه أن يتحد به حقيقةً. فلم تعد الفلسفةُ وحدها كلَّ معرفتنا. فمنذ بزوغ الوضعية، فقدت الميتافيزيقا الشيء الكثير من مصداقيتها. وبعض الفلاسفة، مثل نيتشه، يميلون إلى النظر إلى «هيغل وأتباع شليرماخر الآخرين» على أنهم يؤخرون إعلان ما دعاه نيتشه العدمية الأوربية[1]. وقد بدا أن الميتافيزيقا بسطت نفوذها بارتياح متبعةً مساراً أملتْه الطريقة التي صاغت بها الميتافيزيقا سؤالها الخاص. وهكذا، لم يكن من المتوقع أن الميتافيزيقا سوف تُحمّل نفسها مرة أخرى توتراً جديداً يمكّنها من الآن فصاعداً من الاستمرار في مهمة تصحيحِ مشروعِ للفكر الحديث. وقد كانت جميع الجهود التي بُذلت في القرن العشرين لتحديد الميتافيزيقا ـ وذلك واضح في الكثرة الكاثرة من مبدعي التصوّرات ومنشئي الأنظمة منذ القرن السابع عشر ـ كانت

(1) ثمة لعب على الكلمات هنا قد يفوت على قارئ باللغة الإنجليزية [والعربية أيضاً]. كان شلايرماخر، طبعاً، فيلسوفاً ولاهوتياً معاصراً لهيغل، ويعني اسمه أيضاً «صانع الحُجُب». وغادامير يذكر أن هذا كان اقتباساً مأخوذاً من نيتشه، ولكنه غير واثق من المصدر الذي أخذه منه. وأنا غير قادر على إيجاد هذا الاقتباس بالضبط؛ وأقرب شيء لهذا الاقتباس استطعتُ إيجاده هو كتاب نيتشه **هو ذا الإنسان** Ecce Homo، «حالة فاغنر»، الفقرة3.

بطريقة أو بأخرى محاولات لمصالحة العلم الحديث مع الميتافيزيقا الحديثة. بيد أن تلك الميتافيزيقا نفسها تمكّنت مرة أخرى من أن تُصبح سؤالاً، أي السؤال المتعلق بالوجود الذي كان قد أُجيب عنه سلفاً قبل ألفيْ عام، أمكن طرحه مرة أخرى كما لو أنه لم يُطرَح من قبلُ، وهذا ما لم يكن في الحسبان. وعندما طفقت النغمات غير المألوفة تنبعث نبراتها من منبر هيدجر لتثير سحراً جديداً، ذكّرتْ الناس بكيركغارد وشوبنهاور ونيتشه، والنقاد الآخرين للفلسفة الأكاديمية. وفي الحقيقة، بقي الناس حتى بعد ظهور كتاب **الوجود والزمان** ـ الذي كان تأليفه برمته متواشجاً مع سؤال الوجود بوضوح ـ يصلون بينه وبين نقاد هذا الموروث أكثر من وصله بالموروث نفسه.

على أية حال، ليس هذا مفاجئاً حين نتذكر أن هيدغر الشاب نفسه حوّل عبارة تقويض الميتافيزيقا إلى كلمة سرّ وحذّر تلامذته من الخاصة من أن يضعوه في مراتب «الفلاسفة الكبار». فقد قال عن نفسه في رسالة إلى كارل لويث في العام 1921: «أنا لاهوتي مسيحيّ».

وهذا وحده يوحي بأن المسيحية هي التي كانت تتحدى، مرة أخرى، فكرَ هذا الرجل وتُوقعه في حيرة من أمره؛ إنه التعالي القديم مرة أخرى، فهذا التعالي القديم هو الذي تكلّم عبر هيدغر وليس العالم الحديث. بلى، إنه اللاهوتي المسيحي الذي أراد ـ ببذل جهد يقدّر ما يسمّى بالإيمان حقَّ قدره ـ أن

ينجز معرفةً، من ذلك الإيمان، أسمى من المعرفة التي قدّمها له اللاهوت الحديث آنذاك. ولكن لماذا أصبح مفكّراً وليس لاهوتياً مسيحيّاً، على النقيض من العديد من المفكرين الذين كانت تسوقهم الرغبة نفسها، والذين لم يستطيعوا، بوصفهم كائنات إنسانية تعيش في العصر الحديث، أن يرفضوا أسسَ العلم؟ لأن التفكير كان همَّه [حرفياً، كان تفكيرياً thinkinger]. ولأن التفكير كان شاغله. ولأن الولع بالتفكير جعله يهتزّ، فإنه بقدر ما أثارته القوة التي فرضها عليه هذا الولع أثارته جرأة الأسئلة التي يُكرهه هذا الولع على طرحها.

ولأنه لم يكن لاهوتياً مسيحياً، لم يشعر هيدغِر بأنه مؤهّل للحديث عن الله. وبدا جلياً لهيدغر أنه أمر لا يُطاق أن نتحدث عن الله كما يتحدث العلم عن موضوعاته؛ غير أن ما يمكن أن يعنيه هذا، أن يعنيه الحديث عن الله، هو الذي أثاره وميّز طريقته في التفكير.

إن التفكير هو تأمل شيء ما يعرفه المرء. إنه حركة الفكر جيئة وذهاباً، وأن تُساق جيئة وذهاباً بالفكر والاحتمالات والفلسفات والشكوك والأسئلة الجديدة. وقد كانت هناك فلسفتان بهذا الخصوص؛ ولأن هيدغر لم يستطع أن يقبلهما ببساطة ولا أن يرفضهما، كان عليه أن يضعهما باعتباره مبكراً، وهما: فلسفتا أرسطو وهيغل. عبّر هيدغر نفسه عن الأهمية التي أولاها لأرسطو مبكراً، فهو الذي مهّد له الطريق بشرحه المطوّل

للمعاني المتعددة للوجود التي اجتهد في استنباطها، وهي تعددية قاومت جميع الجهود الرامية إلى ملاءمتها معاً في وحدة رآها الكثير لازمة. ونتيجة أطروحته عن دونز سكوتس[2] Duns Scotus إنما هي دليل على التحدي الذي واجهتْه به فلسفة هيغل، أو كما يعبر «نظام رؤية العالم التاريخية»، وقد صوّر هيغل لهيدغر الفضاء المتوتر بين الوجود والروح بحيث، كما يعبر هيدغر الشاب، صار «الفهم الحيوي لروح الله المطلقة» مقيماً في عصر الميتافيزيقا. كان ضرورياً أخذ قياسات لهذا الفضاء، ليس لتسهيل بحثه عن إجابة عن أسئلته الخاصة، بل لتمخيض حكم عمّا يجب أن يقام السؤال عنه، وذلك من أجل ألاّ يُساء فهم السؤال نفسه مرة أخرى، وألاّ يَؤُول الأمرُ إلى استنباط رغبة زائفة في المعرفة. كان هذا هو التساؤل الذي يكمن خلف السؤال المتعلق بالوجود ـ السؤال الذي طرحتْه الميتافيزيقا والذي تمّ تلقّيه آنذاك كاستجابة لموضوع أن الوجود كان قد فُهِمَ كماهية وروح ـ وكان سؤال هيدغر، مثل أيّ سؤال يتطلب تأملاً، سؤالاً يتأمل ذاته.

إن الفضاء المتوتر ـ الذي كان يحدده هذا التساؤل عن

(2) جون دونز سكوتس (1266 ـ 1308) فيلسوف مدرسي أسكتلندي. رُسم كاهناً في العام 1291. أعدّ عنه هيدغر أطروحته للدكتوراه، فارتكب خطأً كبيراً في مستهل حياته الأكاديمية، إذ اعتمد فيها على مصدر ثبتَ فيما بعد أنه ليس لدونز سكوت. (المترجمان)

الميتافيزيقا ـ كان شيئاً غريباً: إنه الزمان. وليست المسألةُ مسألةَ البعد القابل للقياس الذي نقيسه حين نرغب في تحديد الموجود الذي نواجهه في تجربتنا، إنما المسألة بالأحرى هي مسألة ما يكوّن الوجود نفسه: أي الحضور presence [Prösenz] والمثول presentness [Anwesenheit] والمعاصرة[3] contemporaries [Gegenwörtigkeit]. والزمان هو الذي زوّد معانيَ الوجود المتنوعة على النحو الذي ميّز بينها أرسطو بأساسها الحقيقي، وبكشف هذا الأساس، اكتسبت تأويلات هيدغر لأرسطو وضوحها المُميِّز الخاص، وأصبح أرسطو قضية ملحّة بالنسبة للناس. كانت هذه أسئلة فلسفية حقيقية؛ ذلك أنها عززت أرسطو، عززته أمام موروث كامل من الميتافيزيقا، وقبل كل شيء عززته مقابل السعي الحثيث للميتافيزيقا صوب التفكير

---

(3) يكاد أن يكون من المحال ترجمة هذه المفاهيم إلى العربية ترجمة تميز بينها لفظياً ومفهومياً. ولكننا سنشير مع ذلك إلى دلالاتها المختلفة. يستخدم هيدغر هذه المصطلحات على نحو تبادلي، ولكنه غالباً ما يميّز بينها. فمصطلح Anwesenheit يمكن أن يشير إلى نوع من الحضور يتضمن الغياب، فحضور الموجودات يفترض غياب الوجود. ولكن مصطلح المعاصرة Gegenwart لا يمكن أن يشير إلى ذلك، إنما هو يشير إلى «الآن» الذي يفصل الماضي عن المستقبل. وهكذا يتحدد الوجود بالمثول، وليس بالمعاصرة، الذي يبدو إلى حد بعيد تكشفاً أو حقيقة. بينما يشمل الحضور Prösenz معنييْ المثول والمعاصرة. عن معجم هيدغر. (المترجمان)

الذاتي في العصر الحديث. والحضور الأساسي والدائم لل«جوهر»، الذي يصون ذاته في وجوده الفعلي، والحقيقة الواضحة بذاتها، هذه جميعها تبيّن قوة إجابة أرسطو عن أن الوجود فُكِّر فيه على أنه حضور. وبدلاً من التفكير في مفهوم الوجود كشيء تدرك فيه ذاتيةُ الوعي الموضوعيةَ وتشكّلها، كان الجهد العظيم لهيغل في التفكير في مفهوم الوجود كروح. إن تاريخية الروح، واندراجها في الزمان، وارتباك الوعي التاريخي، ووعي تأمل الذات، كل هذا بدا يرقّي الروح التي تعرف ذاتها في كونها معاصرة، وفيما وراء خصوصية الوعي الذاتي، ومن ثم فهي تضمّ هذه الخصوصية ضمن ذاتها. وكما هو شأن الإغريق المتأخرين، يفكر هيغل في الوجود ضمن أفق الزمان بوصفه حضوراً كلياً. و**لوغوس** الوجود الذي بحث فيه الإغريق، والعقل في التاريخ الذي بحث فيه هيغل كلاهما شكّل العالميْن العظيميْن لهذا الكلّ الروحي.

يبخس المرء مهمة هيدغر؛ أي مهمة تجاوز الميتافيزيقا، إذا لم يتأمل أولاً كيف جدّد مثلُ هذا البحث في طبيعة الوجود الزمانية الميتافيزيقا نفسَها بكامل قوتها، وأعلى من شأنها فوق التفكير الذاتي في العصر الحديث بصيغة معاصرة جديدة. كان هناك تناظر الوجود الذي لم يُجزْ مفهوماً عاماً عن الوجود، وكان هناك أيضاً تناظر للخير والنقد الأرسطي لفكرة الخير الأفلاطونية حيث وجدت عمومية المفهوم حدَّها الأساسي. ومنذ

البداية، كانت هذه الشواهد الأساسية في فكر هيدغر. والأولية الأنطولوجية للـ«وجود الحقيقي» ـ **للعقل أو الروح** nous ـ التي استمدّها هيدغر من الفصل الأخير من الكتاب التاسع من **الميتافيزيقا**، جعلت من الوجود حضوراً لذلك الحاضر، جعلته ماهية، ومرئياً تماماً. أبعد هذا الأمر الوعيَ الذاتي والتأمل الباطني الذي حظي بالأولوية منذ ديكارت، وأعاد إلى التفكير البعد الأنطولوجي الذي فُقد في فلسفة الوعي الحديثة.

وبطريقة مماثلة، استعاد تصوّر هيغل للروح جوهره في ضوء هذا السؤال المتعلق بالوجود الذي أُعيدت صياغتُه حديثاً. وقد قام هذا التصوّر بعملية «نزع سمة الروحانية». ومن خلال عملية إظهار الروح في ذاتها جدلياً، صار يُنظر إليها على أنها **نَفْس** pneuma بطريقة أكثر أصالةً. صارت فكرة كفكرة النَّفَس اللازم للحياة الذي يجري عبر كلّ شيء ممتد ومنتشر أو، كما يعبّر هيغل، كالدم الذي يوحِّد بين نفسه ودورة الحياة. إن هذا التصور العام للحياة تمّ التفكير فيه والحداثة في أوجها، أي فيما يخصّ الوعي الذاتي، غير أنه أيضاً يدلّ ضمناً على تخطٍّ واضح للمثالية الشكلية للوعي الذاتي. والحبّ هو العالم المشترك الذي يسود بين الأفراد، والروح الذي يوحّد بينهم: أنا، والأنت وأنت، والأنا، وأنت وأنا؛ جميعنا نتحد لنشكل النحن. ومع فهم هيغل للروح الموضوعي ـ وهو مفهوم ما زال يتحكم حتى اليوم بالعلوم الاجتماعية، بغضّ النظر عن كيفية فهم هذا

المفهوم ـ فإن هيغل لم يؤسس مدخلاً لوجود الواقع الاجتماعي فقط، وإنما أسس أيضاً مفهوماً أصيلاً للحقيقة سلّط الضوء على المطلق في الفنّ والدين والفلسفة متجاوزاً بذلك الحدودَ كلَّها. أما التصور الإغريقي عن العقل nous العقل reason والروح spirit فقد بقي الكلمة النهائية في نظام العلم لدى هيغل. كانت هذه هي حقيقة الوجود بالنسبة إليه، حقيقة الماهية، أي الحضور، والمفهوم، أي ذاتية ذلك الحاضر التي تستوعب كلَّ شيء ضمن ذاتها.

إن قوة هذه الإجابة التي قدمتْها الميتافيزيقا، وهي تمتدّ من أرسطو إلى هيغل، أكبر من الثرثرات التي قالها بعضهم أحياناً عن مهمة هيدغر في تجاوز الميتافيزيقا. وقد خاض هيدغر على الدوام جدالاً مع أولئك الراغبين في تأويله كما لو كان يعني أن الميتافيزيقا قد تم تجاوزها والتخلص منها. وعلى الرغم من ذلك، يُسائلُ هيدغر ما يقع وراء سؤال الوجود كما تأسس في الميتافيزيقا وزوّد الوعي بأُفقِ الزمان الذي تم التفكير فيه بالوجود، فإن هذا السؤال ما يزال يتعرّف في المتافيزيقا على إجابةٍ تمهيدية، وعلى استجابةٍ للتحدي الذي قُدِّم فيه الوجود على أنه كلية الموجودات. إن السؤال الملحّ في تجارب فكر هيدغر يتيح لإجابة الميتافيزيقا أن تتكلم من جديد.

لم يرَ هيدغر في كتاب **الوجود والزمان** غيرَ هذا الإعداد التمهيدي لسؤال الوجود. وعلى أية حال، فإن ما هو ملحّ في

عمله كان شيئاً آخرَ: أعني نقده لمفهوم الوعي المتأسس على ظاهراتية متعالية. وقد تواءم هذا مواءمة جيدة مع النقد المعاصر آنذاك للمثالية الذي صاغه كارل بارث وفريدريك غوغارتن F. Gogarten وفريدريك إبنر ومارتن بوبر Martin Buber، والذي أتمّه إحياء نقد كيركغارد لمثالية هيغل المطلقة. «تكمن ماهية الدزاين في وجوده». فُهمتْ هذه الجملة على أنها تعبّر عن أن الوجود existential يسبق الماهية essentia، ومن سوء الفهم المثالي هذا لمفهوم «الماهية» نشأت وجودية سارتر التي هي شيء وسط شكّله توحيد الموضوعات الفكرية لفيخته وهيغل وكيركغارد وهوسيرل وهيدغر عنوةً بُغيةَ تحقيق فلسفة أخلاقية ونقد اجتماعي. وحاول أوسكار بيكر، بشكل مغاير، أن يبخس أهمية كتاب **الوجود والزمان** بقراءته إياه تجسيداً آخرَ للمذهب المثالي المتعالي الأساسي المتضمن في كتاب **أفكار** لهوسيرل. إن التناقض الظاهري الذي تتسم به تأويلية الوقائعية كما هي عند هيدغر هي ليست بطبيعة الحال تفسيراً يدّعي «فهمَ» الوقائعية بحدّ ذاتها؛ فمن التناقض الحقيقي أن تبغي فهمَ «العدم» كشيء وقائعي، وهو نفسه منغلق على كلّ معنى. وبالأحرى، تعني تأويلية الوقائعية أن الوجود نفسه يلزم التفكير فيه كتحقيق للفهم والتفسير، وعن طريق ذلك التحقيق يكتسب الوجود تميّزَه الأنطولوجي. وقد ضمّ أوسكار بيكَر آنذاك هذا إلى التصور الفلسفي المتعالي في برنامج هوسيرل الظاهراتي، وبذلك ردّها إلى ظاهراتية تأويلية. ولكن حتى لو أخذ المرءُ رؤيةَ هيدغر على

محمل الجدّ، الداعية إلى فهم تحليل خصائص الدزاين الوجودية الأصيلة كأنطولوجيا أساسية، فإنه مع ذلك يمكن أن يُفهَم الكلّ ضمن الأفق التساؤلي للميتافيزيقا. وفي أحسن الأحوال، يمكن تقديمه نظيراً للميتافيزيقا الكلاسيكية، أو كإعادة بناء لها؛ أي ميتافيزيقا للمتناهي تقوم على إضفاء سمة راديكالية وجودية على التاريخ. وفي الحقيقة، سعى هيدغر إلى جمع العنصر النقدي في تفكير كانط ـ العنصر نفسه الذي اعترض محاولة فيخته في إعادة بناء عمله ـ مع صياغة سؤاله الخاص حين كتابة كتابه عن كانط في العام 1929.

وبطبيعة الحال، لابدّ من أن يكون هذا رفضاً للميتافيزيقا الكلاسيكية، وذلك لأن الميتافيزيقا مبنية على محدودية الفكر intellectus، العقل nous، أو الروح، حيث تقدّم حقيقةُ الوجود نفسَها كماهية، وحيث يوصَف كلّ ذلك ويُنظَّم طبقاً للمعنى الخاص الذي يعزوه للوجود. وعلى العكس، بدا هنا أن الأزلي أُسِّسَ على الزماني، والحقيقة على التاريخ. وبهذه الطريقة، فإن علمنة الموروث المسيحي، كما في المركب الجدلي للروح المطلق لدى هيغل، قد تهاوت تحت وطأة «العدم». وقد بدأ الناس يشيحون بأنفسهم عن **القلق** من الموت، ويبحثون عن مزاج أكثر إيجابيةً وأقل تعاسةً، أو أنهم حاولوا أن يكبحوا قنوطَهم الدنيويَّ بأملٍ مسيحيٍّ متجدِّد. وفي كلا الأمرين، أُسيئ فهمُ حافز الفكر الذي وقف خلف جهود هيدغر كلها. فبالنسبة

له، تتعلق القضية دائماً بالـ«هناك Da» كمؤسس لوجود الدزاين، وكان عليها أن تعالج هذا التصوير للوجود، وهذا الموجود الذي ينجذب خارج ذاته، والذي يتكشف بطريقة تختلف عن أي كائن حي آخر. غير أن هذا الكشف يعني ـ على ما وضّحتْه «رسالة في الإنسانوية» كُتبت إلى جان بوفريه Jean Beaufret من أن الإنسانية، كإنسانية، تظهر في الانفتاح ـ أن الإنسانية أقربُ إلى الأبعد، إلى السماء، منها إلى «طبيعت»ها الخاصة. في هذه الرسالة، يتكلم هيدغر على «اضطراب الكائنات الحية» وعن قرابتنا الجسدية التي لا نكاد نفهمها ولا يُسبَر غورُها مع الحيوانات».

إن جهود هيدغر في التفكير في الـ«هناك Da» استغرقت تاريخاً طويلاً من المعاناة التي تخللتْ ولعَه بالفلسفة. كان تاريخاً من المعاناة، إذ كان على هيدغر ـ بقواه غير التقليدية، والأصيلة، والجريئة، الفكرية واللغوية ـ أن يكافح ضدّ مقاومة اللغة، اللغة التي كانت معارضتها متجددة باستمرار، وغالباً ما كانت لها الغلَبة. وهو نفسُه وصف هذا بالمغامرة، المغامرة التي شاركتْه كلّ خطوة في الطريق حتى في تجاربه الفكرية الخاصة، ذلك الفكر الذي لعله تراجع إلى لغة الميتافيزيقا وإلى طريقة الفكر التي رسمتها مصطلحاتها المفهومية. ولكن كان ثمة ما هو أكثر من ذلك. كانت هناك اللغة نفسها ـ لغته الخاصة فضلاً عن لغاتنا الخاصة نحن ـ التي بمقابلها ارتفع صوت هيدغر بعنف غالباً لينتزع منها التعبير الذي أراده.

والحقّ، إن لغة الميتافيزيقا ومفاهيمها تهيمن على تفكيرنا بأسره. فقد كانت هذه هي الطريقة التي تبنّاها الإغريق؛ أي التفكير الذي ترعرعت في كنفه الميتافيزيقا: التساؤل عن القضية، والبحث عن المضمون الموضوعي للحكم، وبصورة أساسية الوعي بوجود الموجودات، بماهية الوجود وهي منعكسة في قضية تعريفية. ومن دون ريب، كانت واحدة من أعظم بصائر هيدغر أن يدرك في هذه الإجابة المبكرة للميتافيزيقا أصلَ نمط الرغبة بالنسبة للمعرفة التي أفضتْ إلى العلم الغربي، وإلى مثاله في التشيؤ، والثقافة التقنية العالمية التي أسّستْها. ومن الجلي أيضاً أن العائلة اللغوية التي تنتمي إليها اللغة الإغريقية ـ والإغريقية هي اللغة التي نشأ منها التفكير الأوروپي ـ أدّت وظيفتها كقالب للميتافيزيقا. ويرجع السبب إلى أن الإغريقية تميّز المسند إليه من المسند، وهي ميّالة إلى التفكير في الجوهر وأعراضه. وهكذا، فإن قدر التفكير الأوروپي ـ الذي أحدث الميتافيزيقا والمنطق وأخيراً العلم الحديث ـ كتبه سلفاً التاريخ اللغوي القديم للغة الإغريقية. غير أن ماهية اللغة نفسها هي التي تسبّب الاضطراب الأشدّ. إذ يبدو من المحال تقريباً التفكير في اللغة، مهما تكن هذه اللغة المحددة، بطريقة لا تؤدي فيها وظيفة الإحضار، وعلى الشاكلة نفسها، يبدو جوهرياً للعقل، مهما تكن طبيعة تفكيره، أن يتساءل عن الحاضر أو ما يكون الحاضر، وأن يعامل كلّ شيء كما لو كان شيئاً مشتركاً، بصرف

النظر عمّا إذا كان يحدث هذا الشيء في المعادلات الرياضية، أو في سلسلة مفروضة من النتائج، أو في التشبيهات المترابطة، أو في الحِكَمِ والأقوال المأثورة.

من الواضح أنه حتى محاولة هيدغر طرح حدث [الموجود] «هناك Da» ـ الذي أنشأ بدءاً فسحة للتفكير والكلام ـ داخل الفكر كانت وما زالت محاولة لإيجاد رابطة عبر تصوّر معين، حتى وإن كانت محاولة تجهد في سبيل تجنّب لغة الميتافيزيقا. ومن الواضح أيضاً أنه لم يكن لديه خيار سوى مواصلة الكلام على ماهية الشيء ـ على النقيض من الإدراك العلمي للعالم الإمپريقي ـ رغم أن المصطلح **ماهية** Wesen لا ينطوي، حتى بهذا الاستخدام، على التنويع اللفظي لـ«كون الشيء حاضراً Anwesen» الذي كان قد تمّ تداول محاولة هيدغر التفكير في الوجود كزمان اعتماداً عليه. وهنا، فيما يتعلق بهيدغر، فإن ملاحظة يوجين فِنْك Eugen Fink التي أُبديتْ أولاً بصدد هوسيرل، التي تفيد أن مفاهيم أساسية معينة للفكر تبقى غالباً بلا موضوعة ولا توجد إلا في استعمال عملي فقط، قد بُرهن على صحتها. ومع ذلك، ليس ثمة شك في أن المسعى الكلي لهيدغر خلال تطور فكره ظلّ مسعى صحيحاً بالنسبة لتصميمه على مقاومة إغراء العمل طبقاً للغة الميتافيزيقا وتحمّل فقر اللغة، الفقر الذي أخذه هيدغر على عاتقه مع السؤال المتعلق بالوجود الذي لم يعد وجوداً للموجودات.

أظهر هذا التصميم نفسَه بدءاً في رفض هيدغر التكوين المتعالي للذات الموجودة في أنطولوجياه الأساسية، وهو مقترب لم يزل يلتزم هيدغر به في كتابه **الوجود والزمان**. قد تكون البنية الرئيسة للزمانية، التي هي أساسية بالنسبة للدزاين، قادرة بشكل جيد على شمول الصيغ الزمانية للموجودات كشرط لاحتماليتها ـ المحتمل فضلاً عن الضروري، والزائل فضلاً عن الأبدي ـ ولكن، من جهة أخرى، لم يكن الوجود، الذي يشكّل بنفسه الدزاين؛ أي الوجود «هناك Da»، أقول لم يكن هذا الوجود شرطاً متعالياً لإمكانية الدزاين. فالوجود هو نفسه بالأحرى الذي يحدث متى ما كان هناك دزاين، أو كما عبّر عن ذلك هيدغر في واحدة من صياغاته الأولى، «عندما رفع الكائن الإنساني الأول رأسه». ولقد تصرّم أسبوع من النقاش بعد أن استخدم هيدغر للمرة الأولى هذا التعبير، أسبوع نناقش فيه ما عناه بهذا الكائن الإنساني الأول؛ أيكون آدم أم طاليس؟ ويمكنك أن ترى أن فهمنا ترك شيئاً أثيراً في أيام ماربورغ المبكرة تلك.

بطبيعة الحال، لم يكن الفكر الأوربي، بطبيعته التنظيمية، يتوفر على الوسائلَ التصورية الضرورية لتجنّب هذا المفهوم المتعالي للذات. وعلى الرغم من ذلك، كان هيدغر متمكناً من إيجاد استعارات واضحة غرس بمعونتها معنى جديداً في مفاهيم الميتافيزيقا المنطقية والأنطولوجية الأساسية، مثل الوجود والتفكير، أو الهوية والاختلاف. وتكلّم على الوضوح،

والتسوية، والحدث. بهذه الاستعارات، حاول هيدغر أن يقبض على ذلك البصيص الذي يومض في الوثائق الأولى للتفكير الإغريقي، وثائق ممهورة بأسماء أنكسميندر، وپارمنيدس، وهيراقليطس. كانت هذه هي الخطوات الأولى التي اتُّخذتْ على طريق الميتافيزيقا الكلاسيكية، وبهذه الخطوات، كان هؤلاء المفكرون الأصَلاء يحاولون مجابهة التحدي الذي وُضع في تفكيرهم؛ التحدي العظيم للوجود «هناك Da».

يتلقى المرء إشارة لهذا من المذهب اللاهوتي اليهودي - المسيحي في الخلق. فبالنسبة لهذا التفكير الذي صاغه العهد القديم والذي سمع صوت الله أو كان قد جرّب رفضَه الصامت، قد كان له تقبّل الحقيقة الإنسانية الموجودة «هناك» (وتعتيمها) أكثر من تقبّله للأشكال المنظّمة ولمحتوى الوجود هناك الذي يؤسس حقيقة الكائنات الإنسانية. وهكذا، كان هيدغر بحقّ مفتوناً عندما رأى كيف حاول شلنغ أن يدرك تصورياً لغزَ الإلهام في تأملاته اللاهوتية الفلسفية عن الأساس في الله وعن الوجود في الله. إن قدرة شلنغ المدهشة على التثبّت من التصورات الأساسية لهذا التجلي في الله، واستنتاج هذه التصورات من الحقيقة الإنسانية، جعل من الممكن معاينة الخبرات الوجودية التي تشير إلى ما وراء تخوم الميتافيزيقا الروحانية بأسرها. ولأنها رأت قانون النهار محدوداً بانفعالات الليل، كانت هذه هي المنطقة التي استطاع هيدغر منها أن يُبديَ

تعاطفاً تجاه فكر كارل ياسبرز. على أية حال، لم يكن التحرر من لغة الميتافيزيقا والتحرر من نتائجها المرافقة ثمرة مجتناة من شلنغ ولا من ياسبرز.

إن مواجهة متجددة لفريدريك هولدرلين مكّنتْ هيدغر من تحقيق اختراق حقيقي للغته الخاصة. كان شعر هولدرلين مقرّباً إليه على الدوام، ليس لأنه كان مواطناً للشاعر فقط، بل لأن هولدرلين أيضاً صار معاصراً خلال الحرب العالمية الأولى (في الحقيقة، كانت هذه هي الحقبة التي أصبح فيها هولدرلين مشهوراً). ومنذ ذلك الحين فصاعداً، كانت الأعمال الشعرية لهولدرلين ترافقه كمرجع دائم يشير إلى بحثه عن لغته الخاصة. ظهر هذا ليس فقط عبر حقيقة أنه، بعد إقراره بسقطته السياسية في العام 1936، أدرك **تأويله الخاص لهولدرلين**، وإنما أيضاً عبر محاولته، في السنة نفسها، أن يفهم عمل الفنّ على أنه حدوث خاص للحقيقة، وأن يحاول التفكير في الحقل المتوتر الذي يستغرق «العالم» و«الأرض». إن استعمال مصطلح **الأرض** مفهوماً فلسفياً كان شيئاً جديداً ومذهلاً. ومن المؤكد أن تحليل هيدغر لمفهوم العالم ـ الذي استنتجه بدءاً من بنية (الوجود ـ في ـ العالم) ثمّ وضّحه كبنية لتعولم العالم عن طريق السياقات المرجعية للجاهز للاستخدام ـ أحدث تحولاً حقيقياً بالطريقة التي فُهم بها هذا المفهوم في الموروث الفلسفي. فهو نقل الاهتمام من مشكلة علم أصل الكون (الكوزمولوجيا) إلى

نظيرها الأنثروپولوجي. وبطبيعة الحال، كانت هناك إرهاصات لاهوتية، وإرهاصات فلسفية أخلاقية لهذا الحدث، ولكن أن تصبح «الأرض» موضوعة فلسفية، فهذا التحول في الكلمة فرض شعرياً استعارة مفهومية مركزية، يعني أنه اختراق حقيقي. ولم تكن «الأرض»، مفهوماً مقابلاً لـ«العالم»، مجرد حقل مرجعي ذي صلة بالكائنات الإنسانية حسب. لقد كان من الجرأة بمكان الزعم بأنه فقط في التفاعل بين أرض وعالم، في العلاقة المتحولة بين أرض ملاذية ومخبئية وعالم بادٍ للعيان، فيهما فقط أمكن التوفّر على مفهوم الحقيقة الإنسانية الفلسفي وعلى الحقيقة. فتح هذا الاختراق طرقاً جديدة في التفكير. وكان هولدرلين قد فك عقد لسان فكر هيدغر.

كان ذلك هو جوهر ما بحث عنه هيدغر مبكراً. فقد انصبّت عنايته على سؤال الوجود. لقد وصف وجودَ الموجودات المفهومُ الإغريقي عن الأليثيا نفسها، أي اللاتحجّب أو الحقيقة، أما مكان هذا الوجود فلم تحدده تمام التحديد الطريقة التي يرتبط بها الإنسان بالموجودات ـ الطريقة التي يمكن أن يعبر عنها حكم ما ـ وهذه المسألة كانت من بين المسائل الأولى التي ألحّ عليها هيدغر معلماً. على أية حال، كانت الحقيقة متركزة على حكم ما. ويدلّ هذا، بطبيعة الحال، على أن مفهوم الحقيقة المنطقي والأبستيمولوجي بحاجة إلى أن يُعمَّق، ولكن فيما عدا ذلك، كان هذا المفهوم ينمّ على بُعدٍ جديد تماماً. إن

هذا المفهوم المتحقق بالسلب لكلمة أليثيا ـ هذا اللصّ الذي أخرج ذلك المتحجِّب من الظلام إلى النور، والذي أفضى أخيراً إلى تحرّك العلم الأوربي صوب الوضوح ـ يتطلب دعماً مقابلاً إذا ما كان عليه حقيقة أن يكون على **صلة بالوجود**. إن الظهور الذاتي لما هو موجود، لذلك الذي يُظهر نفسَه كشيء موجود، يتمتع بصفة الانطواء والتقييد الذاتيين. وهذا هو ما يمنح الموجود الذي يُظهر نفسه ثقلَ الوجود في المقام الأول. نحن نعلم من خبراتنا الشخصية والوجودية في الوجود كيف أن الحقيقة الإنسانية مرتبطة بتناهيها. نحن نعرف هذا بوصفه خبرة الظلام، ظلام نقف فيه ككائنات مفكرة ونُرجع إليه كلَّ ذلك الذي نخرجه للنور. نحن نعرفه كظلام منه خرجنا وإليه نعود. غير أن هذا الظلام ليس مجرد ظلام مقابل لعالم النور؛ فنحن أنفسنا ملفّعون بالظلام الذي يؤكد وجودنا ليس غير. فالظلام يؤدي دوراً أساسياً في تشكيل وجود حقيقتنا الإنسانية.

إن الأرض ليست فقط الأرض التي تقاوم اختراق أشعة النور. وهذا الظلام الذي يحجب هو أيضاً الظلام الذي يستر، هو مكان تُسلَّط فيه الأضواء على كلّ شيء، مثل كلمة تنبعث من الصمت. ويعود ما استخدمه كيركغارد في معارضة الشفافية الذاتية للمعرفة المطلقة، أي الوجود، إضافة إلى ما وصفه شيلنغ بالشيء غير القابل للتصور الذي يواجه كل فكر، أقول إن هذا وذاك يعودان إلى حقيقة الوجود نفسه. وجاء توسّل

هولدرلين الأرضَ، بالنسبة لهيدغر، ليرمّز هذا شعرياً.

ضمن الإطار الذي حدّده السؤال المتعلق بأصل عمل الفنّ، استطاع هيدغر، لأول مرة، أن يلفت النظر إلى الوظيفة التكوينية أنطولوجياً (وليس الجِرمانية فقط) للأرض. فهنا بات من الواضح جداً أن التأويل المثالي لعمل الفنّ كان مديناً لعمل الفنّ نفسه فيما يخصّ طريقته المميَّزة الخاصة في الوجود: فأن يكون ثمة عمل، سواء أكان شاخصاً هناك أو مرتفعاً مثل شجرة أو جبل، يعني فوق ذلك أن تكون هناك لغة أيضاً. وهذا الوجود «Da» الخاص بالعمل، الذي يربكنا بحضوره المكتفي ذاتياً، لا يُشرك نفسه معنا حسب. إنه، بالأحرى، يجرّنا كلياً خارج ذواتنا ليفرض علينا حضوره الخاص. لم يعد لهذا الأمر خاصية للموضوع الذي يراقبنا ويقف بمواجهتنا؛ ولم نعد نحن بقادرين على مقاربته موضوعاً للمعرفة، لم نعد بقادرين على إدراكه، وقياسه، والتحكّم فيه. إنه عالم نُجَرُّ إليه أكثر مما هو عالم نلتقيه. وهكذا، فإن عمل الفنّ هو حدث للوجود هناك «Da» الملموس على نحو استثنائي، والذي نوضَع فيه كلنا.

وانطلاقاً من هذه النظرة، فإن الخطوتين اللاحقتين التي يجب أن يتخذهما تفكير هيدغر بدتا جليّتيْن. لا يمكن النظر إلى عمل الفنّ على أنه شيء، مادام متاحاً الحديث عنه كعمل فنّ، ومادام غير مُكرَه على أن يكون ذا علاقات غريبة عليه مثل الصناعات التجارية والنقل التجاري. ويفرض هذا الأمر وعياً

أساسياً بأنه حتى الشيء، كشيء منّا، يحوز تعولمه الأصلي الخاص، ومن ثمّ مركز وجوده الخاص مادام غير متموضع في عالم ـ موضوع الإنتاج والتسويق. وقصائد ريلكه عن الشيء تنوّه إلى شيء كهذا. ولا يمكن تناول وجود هذا الشيء عبر قياس وتقدير موضوعييْن؛ ففي الحقيقة أن ثمة بيئة حياتية كاملة ولجت الشيء، وهي حاضرة فيه أيضاً. كما أننا نعود إليه كذلك. وتَوجّهُنا إليه يشبه دائماً تَوجهُنا إلى إرثٍ ينتسب إليه هذا الشيء كأثر نفيس ورثناه من قريب ما، ليكنْ من حياة غريب أو من شخص منّا.

ورغم أن المرء قد يشعر بألفة المقيم في هذه العوالم المليئة بالأعمال والأشياء، فإن الإحساس بالألفة يكون هو الأقوى بكثير حينما يكون المرء متآلفاً مع الكلمة [أو مقيماً فيها]، وهذه الألفة هي الأكثر حميمية بالنسبة لأولئك الذين يتمتعون بالقدرة على الحديث. إن الكلمة غير مقصورة على وظيفتها كوسيلة للتواصل. فهي ليست مجرد وسيط يكوّن مرجعاً لشيء ما والمرء يستخدمها كعلامة يمكن إعادة توجيهها إلى شيء آخر. وسواء أكانت كلمة مفردة أم وحدة في مناقشة ما، فإنها منطقة نتآلف معها تماماً بحيث أننا نبقى غير واعين بصورة تامة بحياتنا في الكلمة. ولكن حتى في هذه الحالة، حيث توجد الكلمة بذاتها كعمل ـ كما في قصيدة أو مجموعة من الأفكار ـ فإنها تندمج كما لو أنها كانت دائماً موجودة على نحو أساسيّ. فهي تأسرنا.

والتريّث في الانغماس في الكلمة يعني أن ندعها تكون، وأن نحتفظ بأنفسنا ضمن حقيقة الوجود Da.

هذه صرخة بعيدة تصف الوتيرة اليومية للكائنات الإنسانية وطريقة حياتها هذه الأيام. ومع ذلك، أليست هذه ظواهرَ تُبدي للتفكير تجربة وجود التحجّب والتكشّف والستر، حتى إذا أُنزلتْ إلى هوامش عالمنا وعُريَتْ من كلّ صحّة؟ إن عالم عمل الفنّ يتبدّى كعالم انقضى، أو ربما عالم يزول أو ينغلق على الحاضر، عالم لا مكان له في عالمنا. إن للثقافة الجمالية المدمرة هذه الأيام، التي ندين لها بعمق فيما يتعلق بحدّة أحاسيسنا وتقبّلنا الروحي، طبيعةَ الملاذ المراعى أكثر من كونها شيئاً ينتسب إلى عالمنا وإلى شيء نحسّ فيه بالألفة. إنها بلا ريب سمة أساسية للعصر الصناعي كوننا نعيش ـ حيث سيصبح المرء حتماً أكثر أهميةً على نحو مطرد ـ في تلك الأشياء التي تفقد تدريجياً موقعها في الوجود وفي الحياة، الأشياء التي يلاحقها فيض أصناف السلع واللهث وراء أحدث صرعات الأزياء. وحتى اللغة، هذا الشيء المتاح بسهولة ومرونة لكلّ متكلم، تنمو بقوة واضحة عندما تسير نحو القولبة وتتكيّف بحسب مراحل الحياة. وبمقابل هذه الخلفية، قد يبدو توجّه هيدغر ـ التوجّه الذي منح سؤاله المتعلق بالوجود مضموناً مماثلاً ـ ليس أكثر من استغاثة رومانسية لعوالمَ زائلة أو عوالم قضت سلفاً.

وعلى أية حال، يعرف الملمّون بفلسفة هيدغر أن الجوانب العاطفية الثورية في تفكيره وُجِّهتْ صوب اختراق أحداث عالمنا اختراقاً تأملياً، وحيل بينها وبين أن تربط أيَّ معنى حقيقيّ بمحاولة حفظ ما هو قيد الزوال. وما يميّز تفكيره هو الجذرية والجرأة اللتين وصف بهما تقدّم الحضارة الغربية في الثقافة التكنولوجية كلها هذه الأيام كأنها شيء مقدور علينا وكأنها نتيجة ضرورية للميتافيزيقا الغربية. بيد أن هذا يعني أن جميع المحاولات الأولى لإبطاء هذه العملية الهائلة في الحساب ومنح السلطة والإنتاج ـ التي نسمّيها الحياة الثقافية ـ لم يكن لها مكان في فكره. فبالنسبة إليه كان التخطيط الأجرأ والأحدّ جذريةً يعادل فقط ما كان موجوداً، أي الجواب المقدّر على زماننا عن التحدي الذي يجب أن نواجهه كبشر. يقدم هذا التخطيط نفسه لهذا العرق الإنساني الذي تمّ إدراكه في العالم كمحاولة إنسانية أكثر جدية من أية محاولة أخرى. وقد تنبأ هيدغر منذ زمن بشيء بدأ هذه الأيام فقط بالتسرّب بطيئاً إلى الوعي العام: فمع الانقضاض الشرس للمعرفة التكنولوجية، الذي سرّع في إعادة النظر في مفهوم الإنسانية نفسه، انهمكت الكائنات الإنسانية في تحدٍّ محتوم وخضعتْ له. ويسمّي هيدغر هذا التحدي بالوجود، كما يدعو طريق الإنسانية هذا، الذي تطوّر برعاية الحضارة التكنولوجية، طريق نسيان الوجود الأكثر إفراطاً. وبالطريقة التي وجّهتْ بها الميتافيزيقا نفسَها ضمن وجود الموجودات، في

الماهية، بحيث أسيء فهم طبيعة الموجود المنفتح داخل الوجود «هناك Da»، تخترق التكنولوجيا اليوم أبعدَ مراكز المؤسسات العالمية، وبذلك تحدد الطريقة التي سوف تُختبَر بها عموماً.

ولكن، يمثل الحضور الخفيّ لذلك المنسيّ جزءاً من النسيان برمته. فنسيان الوجود مصاحب دائماً لحضور الوجود، إنه يومض على نحو مشتّت في مرحلة فقدانه، ويقع باستمرار فوق الذاكرة، وضرورة التفكير. ويصدق هذا أيضاً على تفكير يعتقد بأن هذا هو الشكل الأكثر تطرفاً من أشكال نسيان الوجود، وهو الشكل الذي ننجرف إليه الآن، والذي هو نفسه قدر الوجود. وصف هيدغر كذلك تفكيره المعني بالوجود بأنه عودة إلى الوراء؛ أي محاولة للتفكير من جديد في البداية كبداية. فالتفكير بالوجود ليس تخطيطاً، وحساباً، وتقديراً، وتدبيراً، إنه بالأحرى التفكير في ما يكون وفي ما سيكون. ولذلك، فهو ضرورةً تفكيرٌ يعود إلى البداية؛ لأن البداية هي أساساً نقطة الشروع التي فيها تتأصّل الخطوة الأخيرة الممكنة أيضاً، وهكذا يمكن النظر إلى الخطوة الأخيرة كنتيجة للبداية. والتفكير هو دائماً تفكير في البداية. وحينما يؤوّل هيدغر تاريخ الفكر الفلسفي كتاريخ للتغيرات في الوجود وكاستجابات فكرية لتحدي الوجود ـ كما لو كان جماع تاريخنا الفلسفي ليس غير نسيان مطرد ـ فإنه يعرف رغم ذلك أن جميع المحاولات الكبيرة في التفكير كانت تنشد التفكير في الشيء نفسه. كانت جهوداً

للبقاء على مقربة من البداية، وكانت جهوداً لمواجهة تحدي الوجود والردّ على هذا التحدي. ومن هنا، فإن نسيان الوجود إنما هي من صميم الموضوع إذا أراد المرء أن يسير خلال تاريخ تذكّر الوجود. فتذكّر الوجود هو أمر ملازم تأملياً لنسيانه. ونحن نثق بالتلازم الذي يضمّ جميع تجارب الفكر بعضها إلى بعض. رأى هيدغر بوضوح أننا جميعاً مرتبطون بمثل هذه المحادثة. وبدقة، فإنه لهذا السبب وضع، بدأبٍ لا يكلّ، علاماتٍ في مساهمته الخاصة على هذه المحادثة. تشير هذه العلامات إلى طريق تاريخ الوجود، أي إلى قدرنا الخاص، ولذا نحن موجَّهون بكل الطرق الممكنة صوبَ انفتاح السؤال.

لم يختتم هيدغر الحوار، بغضّ النظر عما إذا سُمّي حوار الميتافيزيقا، أو الفلسفة، أو التفكير. كذلك لم يجد هيدغر أبداً جواباً عن سؤاله الأصلي الذي ما يفتأ يقدّمه؛ أي السؤال الآتي: كيف يمكن للمرء الحديث عن الله من دون أن يختزله إلى موضوع من موضوعات معرفتنا؟ بل إنه فرض سؤاله بمثل سَعَةِ أفق التفكير هذه، وهو أنه لا يمكن لله المفهوم فلسفياً أو لاهوتياً أن يقوم مقامَ إجابة عن السؤال، ويلزم بالتأكيد أن لا نفترض الأخذ بأيٍّ منهما. ولقد عدّ هيدغر الشاعر فريدريك هولدرلين شريكه الأقرب في هذا الحوار الفكري. إن تفجّع هولدرلين على الهجر، أي مناداته الآلهة الخفية، ومن جهة أخرى، وعيه بـ«أننا ما زلنا قادرين على أن نعرّج إلى السماء»،

كل ذلك كان شبيهاً بتعهّد لهيدغر بأن حوار الفكر يمكن أن يجد شريكاً حتى عشيّة التشرّد التام للعالم ونأيه عن الآلهة. ونحن كلنا نشارك في هذا الحوار. والحوار يتواصل، لأنه فقط من خلال الحوار يمكن لأية لغة أن تغتني وتواصل تطورها؛ لغة نشعر معها أننا في بيتنا وسط عالم يصبح غريباً علينا يوماً إثر يوم.

مسرد الأعلام

إبنر، فريدريك، 356، 378.
إبنكهاوس، يوليوس، 346.
أدورنو، تيودور، 199، 243.
أرستوفان، 155.
أرسطو، 51، 88، 97-100، 102، 106، 130، 145، 168-169، 172، 191-194، 197، 202، 204-205، 211، 244-245، 250-252، 297، 298-299، 300، 304-310، 312-314، 316-317، 220، 323-324، 329، 331-332، 340، 345، 350-355، 358، 372، 374-375، 377.
إرنست، پول، 214.
أفلاطون، 88، 97، 100، 168-169، 172-173، 191-194، 197، 201-206، 208، 210-211، 303، 305، 309، 324، 328، 330-331، 355.
الأكويني، توما، 56، 168.
أنكسيمندر، 192، 200، 288، 300، 303، 327، 384.
أوتو، رودولف، 94.
أوغسطين، 98، 109، 168، 245، 323، 331، 349، 354-355.
أوڤربك، فرانز، 52، 94، 357.
أونامونو، 356.
إيكهارت، مايستر، 89، 325.
أينشتاين، ألبرت، 242، 355.
بارث، كارل، 52، 378.
پارمنيدس، 120، 172، 192، 200، 206، 252، 303، 311-312، 327-328، 330، 340، 384.
باور، برونو، 44.
برغسون، هنري، 52، 141، 214، 355.
برنتانو، فرانز، 105، 194، 269،

.345
بروكر، ڤالتر، 156، 299، 346.
بڤاندر، ألكسندر، 358.
بلانك، 242.
بلوخ، إرنست، 173.
بلوتنيوس، 173.
بوبر، مارتن، 356، 378.
بوغلير، 347.
بولتمان، رودولف كارل، 41، 94، 97، 111، 113-114.
بولص، القديس، 119، 245، 323، 347، 349، 354-355، 357.
بيركلي، 358.
بيكر، أوسكار، 117هـ، 140، 175، 181، 218هـ، 346، 378.
بيل، غابريل، 245، 354.
تراكل، جورج، 59، 255.
تريندلينبيرغ، فريدريك أدولف، 296.
تزكريخ، 110هـ.
ثورنيسين، إدوارد، 93-95، 102.
جاكوبي، 109.
جيمس، وليم، 136.
جيورجه، ستيفان، 59، 85، 219، 244.
دريدا، جاك، 188هـ، 338.
دستويفسكي، فيودور ميخائيلوفتش، 52، 72.
دلتاي، ڤلهلم، 52، 135، 137، 141، 145-146، 152، 160-161، 198، 297، 301، 320-322، 355.
دونز سكوتس، يوهانز، 373.
ديكارت، رينيه، 97، 376.
روغ، أرنولد، 44.
ريكرت، هنريش، 51، 135، 141-142، 265، 345-346.
ريلكه، 59، 185، 236، 290، 295، 366.
زِمل، جورج، جورج، 52، 141، 355.
زوكماير، كارل، 46.
زيلر، إدوارد، 297.
سارتر، جان پول، 41، 42، 343، 378.
سپنسر، هربرت، 136.
ستينزل، جَيْ.، 206.
سقراط، 155، 251، 303، 304، 306، 327.
سواريز، فرانسسكو، 345.
سيلان، پول، 257-258، 290.
شبنگلر، أوسڤالد، 53، 214.
شتراوس، ديفيد فريدريك، 44.
شريمپف، كريستوف، 43، 143.
شليرماخر، فريدريك، 119، 219، 321، 370.
شوپنهاور، آرثر، 141، 173، 371.
شيلر، ماكس، 72، 83، 96، 137، 141، 145، 147، 173، 223، 350، 358.
شيلنغ، فريدريك ڤلهلم، 44، 173،

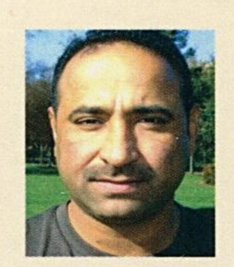
251، 337-338، 384، 387.
شيهان، توماس، 347، 350.
طاليس، 383.
غاسيه، أورتيغا غي، 255.
غوارديني، 41.
غوته، 285.
غوغارتن، فريدريك، 378.
فـختـه، 108-109، 133-134، 137-138، 334، 336، 378.
فرويد، سيغموند، 60، 84، 136.
فندلباند، 135.
فِنْك، يوجين، 382.
فيبر، ماكس، 49، 50.
فيورباخ، لودفيغ، 44.
كاجيتان، الكاردينال، 325، 345.
كارناب، رودولف، 67هـ، 125.
كاسيرر، إرنست، 334.
كانط، عمانوئيل، 56، 70، 89، 97، 108، 115، 133-135، 137-138، 140-141، 145، 147-148، 151، 168، 223، 251، 262، 280، 334-335، 355.
كروغر، غيرهارد، 148، 170.
كوخ، ڤان، 52، 72، 226.
كوزا، نيكولاس فون، 173.
كوهين، هيرمان، 248، 328.
كـيركـغـارد، سـوريـن، 43، 44، 45، 47، 84، 142-143، 145، 199، 214-216، 251، 295، 338، 348، 356-357، 361، 371، 378، 387.
لازك، إميل، 51، 355.
لِتْ، تيودور، 110هـ.
لـوثـر، مـارتـن، 245، 323، 348، 354-355.
لوكاش، جورج، 243.
لومباردوس، بطرس، 245، 354.
لويث، كارل، 346، 348، 357-358.
لـيبـنـز، غـوتـفـريـد ڤـلـهـلـم، 56، 89، 130، 168، 173، 333.
ليهمان، كارل، 347.
ماخ، إرنست، 136.
مـاركـس، كـارل، 44، 60، 134، 231، 296.
ماركوز، هربرت، 143.
مندلسون، 133.
ناتورپ، پول، 97، 136، 138-139، 142، 206، 244، 298، 328، 354.
نيتشه، فريدريك، 43، 52، 58، 60، 75، 142، 156-157، 173، 186، 188-189هـ، 192، 214، 216، 253-254، 262، 295، 297، 203، 317، 327، 333، 336، 338-339، 348، 357، 364-365، 370-371.
نيوتن، 135.
هارتـمان، نيـكولاي، 94، 96، 206، 225، 248.
هارناك، 355.

هامان، جَيْ، 109.
هايزنبيرغ، 242.
هتلر، 242.
هوسيرل، إدموند، 42، 47، 51، 69-72، 96، 103-106، 109، 136-142، 145-146، 154-156، 168، 172، 174، 197-198، 216، 218هـ، 241، 246، 262-269، 272-273، 279، 281، 300، 301، 322، 325، 334، 346-347، 349-352، 358، 361، 378، 382.
هولدرلين، فريدريك، 58، 59، 77-79، 129، 219-220، 242، 253، 255، 282، 295، 203، 340، 364-365، 385-386، 388، 393.
هيرقليطس، 192، 200، 232، 252، 303، 304، 318، 327-328، 330، 340، 366، 384.
هيغل، جورج ڤلهلم فريدريك، 42، 44-45، 56، 89، 96، 102، 109، 134-135، 137-138، 142-143، 150، 161، 168-172، 186، 199، 202، 211، 214، 223-224، 230-231، 252، 254-256، 262، 296، 319-320، 327-328، 334-338، 340-341، 356، 369-370، 372-373، 375-379.
هيكر، 356.
هيلنغراث، 78.
ياسپرز، كارل، 41، 42، 47، 48، 49، 50، 53، 54، 55، 56، 57، 60، 62، 143، 278، 281، 356، 385.
يوحنا، القديس، 119.
يورك، غرافين، 141.
ييغر، موريتز، 244.

ثبت المصطلحات المهمة

Angst	القلق
Austrag	تسوية
Being-absent	الوجود الغائب
being-present	الوجود الحاضر
Being-there (Da-sein)	الوجود هناك
Being-with	الوجود مع
Boundary situation	الحالة الحافة
care	الهَمّ
Categorial intuition	حدس مقولي
Chorismos	إنفصال
Clearing of being	وضوح الوجود
Dasein	دزاين
Destruction	تقويض
Dianoetic	فضائل عقلية
Dynamis	الإمكان (الوجود بالقوة)
Eidos (form)	ماهية (شكل)
Energia	الوجود الفعلي
Epistime	المعرفة النظرية

Existentiells	خصائص الدزاين الوجودية الأصيلة
Facticity	وقائعية
Fallenness	سقوط
Finitude	تناهي
Fundamental ontology	أنطولوجيا أساسية
Hermeneutics	تأويلية
Humanism	إنسانوية
In-sistence	القرب من الأشياء (الإصرار على الوجود)
Methexis	مشاركة
Noematic	موضوع فعل الوعي القصدي
Noetic	فعل الوعي القصدي
Ontic	دراسة الموجود
Ontological difference	اختلاف أنطولوجي
Ontotheology	أنطولوجيا لاهوتية
Overcoming of Metaphysics	تجاوز الميتافيزيقا
Phronesis	الحكمة أو المعرفة العملية
Phusis	طبيعة
Present at hand	الحاضر أمامنا
Projection	شروع
Ready to hand	الجاهز للاستخدام
Techne	مهارة
Temporality	زمانية
Thrownness	إنقذاف
Worldhood of world	عالمية العالم
Worlding of world	العالم يتعولم

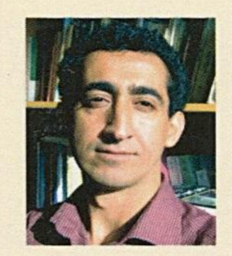


حسن ناظم

أكاديمي من العراق (ناقد ومترجم)
متخصص في النظرية الأدبية والأدب العربي الحديث.

صدر له

- مفاهيم الشعرية: دراسة في الأصول والمنهج والمفاهيم
- البنى الأسلوبية: دراسة في "أنشودة المطر" للسياب، بيروت 2002.
- أنسنة الشعر: مدخل إلى حداثة أخرى، فوزي كريم نموذجاً، بيروت 2006.



علي حاكم صالح

أكاديمي من العراق (ناقد ومترجم)
متخصص في الفلسفة الحديثة.

ترجما معاً

- الحقيقة والمنهج، هانز جورج غادامير، دار اويا، طرابلس، ليبيا 2007.
- القارئ في النص: مقالات في الجمهور، تحرير سوزان سليمان وإنجي كروسمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2007.
- بداية الفلسفة، هانز جورج غادامير، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2002.
- نصّيات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية، هيو سلفرمان، بيروت 2002.
- الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، رومان ياكوبسون، بيروت 2002.
- عالم جامح: كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، أنطوني جدنز (بالاشتراك مع عباس كاظم)، بيروت 2002.
- نقد استجابة القارئ، جين تومبكنز، القاهرة 1999.
- ستّ محاضرات في الصوت والمعنى، رومان ياكوبسون، بيروت 1994.

هانز جورج غادامير

طرق هيدغر



طرق هيدغر

كتاب طرق هيدغر شهادة إنسانية وفكرية يدونها فيلسوف كبير عن فيلسوف كبير. وهذه الشهادة لا ترمي فقط إلى الاعتراف بالجميل، أو إلى قول حقيقة (أو الحقيقة)، أو تسديد دين ربما وفّاه غادامير، إنما هي أيضاً وثيقة تاريخية فلسفية تحاول أن تكشف عن الطريق، أو الطرق، التي انبثق فيها، وسار على امتدادها، فكر فيلسوف. ففي المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب، وقد كُتب بعضها في مناسبات محددة، يرسم غادامير الخطوط العامة للخلفية التاريخية والاجتماعية والفكرية، التي ولد فيها فكر هيدغر، وترعرع، وشبّ. فهنا نكاد نلمس بأيدينا تلك "الشرائط التاريخية والاجتماعية" التي تعمل، مع شرائط تكوينية أخرى، على بلورة وصياغة فكر. وبنثر مشحون بأسى (أسى الفكر والحياة)، يفكّ غادامير عقد انبرام الفكري والتاريخي والاجتماعي في سنوات شهدت تحطم الحياة والعقل؛ ليكشف كيف تبلورت المفاهيم والتصورات التي دشن بعضَها هيدغر، وأعادَ قراءة وتأويل بعضها الآخر.

يبدو هذا الكتاب قريباً، نوعاً ما، من كتابة السيرة، ولكنها سيرة فريدة. فجميع المقالات تبدأ بتفصيل هيدغر الإنسان، ثم تنزلق بعد ذلك في معالجة فكرية. هذا الانزلاق أضفى سمة لن تخطئها العين على كتابة غادامير. فهذه الكتابة لا تكف عن المجيء والذهاب بين لغة نثرية وصفية حميمية تفصّل وجود هيدغر الإنسان؛ مظهره، حضوره الشخصي، طريقة إلقائه محاضراته، نبرة صوته، بيئته الأكاديمية وبيئة حياته، صلته بفكره، ونظرات عينيه، بين ذلك كله ولغة فلسفية تأويلية عميقة (لا تخلو من الحميمية طبعاً) تفصّل نوع الوجود الذي يكافح من أجله فكر هيدغر. وغادامير يقدم ذلك كلاً واحداً حتى يشعرك أن شيئاً ما يجمع بين هذين الوجودين، ولكن أيضاً بين هذين الوجودين ووجوده هو. وستستوي جِلسةُ القارئ على وفق اهتزاز نوابض حركة المجيء والذهاب هذه!

موضوع الكتاب فلسفة

ISBN 9959-29-264-9



موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com